

Жие, българите.



Народ, общество, култура

398

Г 371

Иваничка Георгиева

Българска народна митология



Идателство на БАН
„Проф. Марин Дринов“



Ние, българите.



Народ, общество, култура

Редакционна колегия:

доц. Маргарита Василева
проф. Минчо Георгиев
проф. Иваничка Георгиева
доц. Владимир Пенчев
проф. Рачко Попов
проф. Гатя Симеонова
доц. Евгения Троева
доц. Еля Цанева

Ние, българите.



Народ, общество, култура

Иваничка Георгиева

БЪЛГАРСКА НАРОДНА МИТОЛОГИЯ

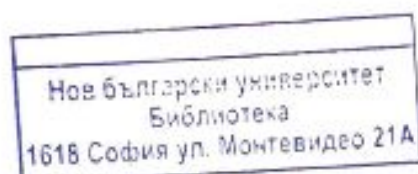
Трето преработено и допълнено издание

София • 2018



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

В монографията „Българска народна митология“ се изследва системата от митологични образи и представи като неразделна част от българската народна култура, светоглед, психика и идентичност. Написана е въз основа на богат изворов материал от цялата българска етническа територия. С цел да се разкрият генезисът, първичната функция и смисловото съдържание на поверията, запазени в народната памет до кр. на XIX и нач. на XX в., се правят паралели с аналогични явления от митологиите на други народи. Типологичната близост с митологични сюжети, присъщи на различни етно-културни общности, позволява да се разкрият някои общи закономерности в развитието на човешката култура и съзнание. От друга страна, българските митични персонажи са разгледани като резултат от еволюционен развой и трансформация, наслоения и синтез на митологични явления, характерни за етническите компоненти на българската народност. Показано е, че етнически специфичното се създава в резултат на конкретните условия, при които възниква и се развива българският народ, от своеобразното преплитане на поверия и представи на траки, прабългари и славяни, от културното влияние на народи, с които българите са били в тесен контакт.



ИД 258458118 - КС

Снимка на корицата: Змей. Каменен релеф от църквата „Свети Архангел Михаил“ в с. Студена, Пернишко. XIX в.

В книгата са използвани снимки от:

Етнографски архив на ИЕФЕМ – № 49, 69, 151, 158, 162, 170

Роза Станева – № 5, 45, 48, 98, 99, 165

София Танчева – № 58, 59, 66, 87

Недялка Крапчева – № 19, 56, 109

Антоний Ханджийски – № 3, 46

© Иваничка Петрова Георгиева, автор, 1983, 1993, 2013, 2018

© Христо Иванов Юскеселиев, фотограф, 1983, 1993, 2013, 2018

© Константин Атанасов Жеков, художник на корицата, 2013, 2018

© Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2013, 2018

ISBN 978-954-322-568-2

*На поколенията,
които съхраниха
България през вековете,
с преклонение и синовна обич*



Птица-човек. Каменен релеф от църквата „Свети Архангел Михаил“ от с. Студена, Пернишко

Съдържание

ПРЕДГОВОР КЪМ ТРЕТОТО ИЗДАНИЕ / 9

УВОД / 11

Първа глава

КОСМОСЪТ В БЪЛГАРСКИТЕ НАРОДНИ ВЯРВАНИЯ / 23

Втора глава

МИТОЛОГИЧНИ ПРЕДСТАВИ ЗА ЗМЕЯ. ЗМЕЯТ –
КОСМИЧЕСКИ МЕДИАТОР / 171

Трета глава

МЕЖДУ ЖИВОТА И СМЪРТТА. САМОДИВИ,
ОРИСНИЦИ, БОЛЕСТИ / 225

Четвърта глава

В СВЕТА НА МЪРТВИТЕ. ВАМПИР. СТОПАН. НАВИ / 311

Пета глава

СЛЕДИ ОТ ЕЗИЧЕСКАТА МИТОЛОГИЯ В НАРОДНИЯ ХРИСТИЯНСКИ
КУЛТ НА СВЕТЦИТЕ / 369

ЗАКЛЮЧЕНИЕ / 387

ПРИЛОЖЕНИЕ / 405



Адорация. Каменен релеф от църквата „Свети Никола“ в с. Търговище, Белоградчишко

Предговор към третото издание

Митологията е там, където се срещат любопитството, непознатото, страхът и въображението, за да бъде обяснен светът. Колкото и да е странно, митологията е жива и днес. Дори възникват нови митове – защото светът е още по-широк и необозрим, а съвременният човек – все по-любознателен. Както и преди, така и днес всеки мит е провокиран от реално съществуващо явление.

Трудният живот, икономическите кризи, войните, религиозните сблъсъци и несигурността възраждат дълбоки пластове от народния мироглед – гадания, магии, заклинания, които изпълват всекидневието и регулират поведението на обикновения човек. Митологията е там, където в системата ни от знания има празнина, а любознанието се опитва да я запълни или с научно откритие, или с фантастично обяснение. Освен това недостигът на информация поражда и нови митологии – например политическата и космическата. Те запълват липсата на достатъчно сведения и данни за съвременни герои, събития и явления, които често стават водещи и определящи в социалното и политическото поведение на хората. Необяснимите явления от различен характер пораждат космическите митове – за извънземните, за НЛО, за началото и края на света... Тези митове активно се намесват в живота ни. Но от друга страна, подхранвана от митологията, научната фантастика провокира въображението и също създава образи, които влизат в съвременния фонд от въображаеми обяснения.

В традиционното общество човекът „съжителства“ с демонични и митични същества, които със своята сила и ум българинът винаги побеждава. Страхът от тях се преплита с неговата убеденост, че може да ги победи. Той се бори против персонализираните стихии, болести и природни бедствия с помощта на магически и обредни практики, в които често рационалното се преплита с ирационалното. Затова митологията не е само фантастични образи и разкази. Тя е част от стратегията за духовното оцеляване на българския на-

род през вековете. Част е от нашата духовност, психика и идентичност. В съвременния живот, изпълнен с несигурност и тревожност, възкръсват унаследени вярвания и представи, дълбоко съхранявани в пластове на българската митология.

Митичните образи отпадат под влияние на науката, светската култура и атеизма. Митовете съществуват, докато вярата ги подхранва, докато хората вярват в тях. Митовете се запазват и възпроизвеждат в обредите, в легендите, в народното изкуство. Но митовете имат и свой втори живот. Естетически претворени от писатели, художници и композитори, те стават част от съвременното културно наследство.

Снимките в книгата не са просто илюстрации, а фоторазказ за митовете, запазени в материални обекти, изобразителното изкуство и обредите. Богатството от митични сюжети е характерна черта за българската художествена традиция. Връзката на изобразяваното с вярата се открива дори в църковната живопис. Чрез образи, взети от българската митология и демонология, тя непосредствено въздейства върху съзнанието. По този начин нагледно внушава представите за грях, добро и зло и по-силно утвърждава християнските добродетели в ценностната система на българите. Върху битови и обредни предмети изображенията са закодирали митични представи, но са се запазили до днес поради естетическата си стойност.

От второто издание на „Българска народна митология“ са изминали 20 години. През това време темата продължи да се разработва от български и чуждестранни учени. Бяха публикувани много нови изследвания. А това показва, че тя не е изгубила своята актуалност.

За предоставения ми снимков материал, приложен в книгата, изказвам своята благодарност на Архива на Етнографския институт и музей – сега Институт по етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН, на архива на Археологическия институт при БАН и на Антоний Ханджийски.

Увод

*Една страна, която няма легенди, казва поетът,
е осъдена да умре. Възможно е.
Но един народ, който не би имал митове,
би бил вече мъртъв.*

Ж. Дюмезил

Заглавието на книгата „Българска народна митология“ е употребено с известна условност. Защото митологията като форма на обществено съзнание и мироглед е присъща на родово-племенното общество, т.е. възниква във време, когато българският народ все още не е създаден като самостоятелна етническа формация.

И все пак заглавието е оправдано, защото в доиндустриалните обществени формации много митични образи и представи, колкото и да са изменени, продължават да бъдат жизнени и устойчиви. Отделни черти, а и цели структури на митологията влизат в системата на средновековния мироглед, макар и да са преосмислени според концепциите на доминиращите в тази епоха различни „световни“ религии. А и фолклорът поради своята специфика не само запазва и предава митологични образи, най-често в твърде архаичен вид, но и поддържа тяхната устойчивост в съзнанието и духовния живот на народите.

Изследването на българската митология като система от специфични представи и образи е неразделна част от всестранното и задълбочено проучване на българската народна култура, светоглед и психика през хилядолетния им исторически развой.

Митологичните образи, съхранени в съзнанието на народа, са резултат от еволюционен развой и трансформация, от наслоения и синтези на митологични явления, характерни за етническите субстратни и суперстратни компоненти, формирали българската народност. Тяхното изследване разкрива не само типологични

явления и процеси, общи за много по-широки ареали и даже за цялото човечество. То показва етнически специфичното, създадо се и утвърдило се като резултат от конкретните условия, при които възниква и се развива българският народ.

Митологичната система винаги е била богатата съкровищница на образи и идеи за народното и професионалното художествено творчество. Интересът към народната митология, особено през последните години, показва, че нашият съвременник все по-силно чувства необходимостта да общува с поетичния свят от миналото на своя народ, да се докосва до душевността и светоусещането на своите предци, до техните възжеления и мечти независимо от своеобразните форми и начини, в които те са били излети. Всичко това е неразделно от културата на българската нация в нашата съвременност. Духовният живот на съвременния българин, неговото съпричастие към естетическите ценности, с които народът е живял и с които е обогатявал и оплодотворявал човешката култура, предполага редом с всичко друго и запознаването му с поетичността и вълшебството на българската народна митология.

* * *

Научният интерес към българските митологични вярвания се поражда почти едновременно с възникването и на българската етнография като самостоятелна наука. В годините на Възраждането публикуването на народните вярвания е част от общия интерес към бита, душевността и миналото на българския народ. Те се разглеждат като белег на неговата самобитност, макар понякога към тях да се отправят критики, тъй като са схващани и като израз на невежество и предразсъдъци. Но това не пречи митичните разкази и легенди да се събират и да се изучават особено активно още през този период, и то от личности като Захари Княжевски, Петко Р. Славейков, Любен Каравелов и братя Миладинови, а в духа на възрожденския романтизъм Георги С. Раковски търси в митологичните представи отглас и от старобългарската древност.

Целенасоченото събиране на етнографски материали за народните митологични представи и вярвания, започнало след Освобождението, се свързва с името и делото на Иван Д. Шишманов. В Сборника за народни умотворения и на страниците на други периодични издания намират място неизброими публикации из областта на народната митология. Особена заслуга в събирането

на народни вярвания за свръхестествени същества, на народните знания и представи за природни явления имат десетки народоведи като Йордан Ковачев, Кузман Шапкарев, Марко Цепенков, Петър Любенов, Стою Шишков, Цани Гинчев. Извънредно голям е приносът на Димитър Маринов, чийто труд „Народна вяра и религиозни народни обичаи“, публикуван през 1914 г., е истинска енциклопедия на народните вярвания. Народната демонология намира място и в почти всички поселищни изследвания, започнали от началото на нашия век, и особено в трудовете на изследователи като Йордан Захариев, Иван Кепов, Христо Вакарелски и др.

Първите научноизследователски приноси в проучването на народните вярвания и легенди, много от които и днес са запазили своята ценност и значимост, се появяват след Освобождението с трудовете на Марин Дринов, Иван Шишманов, Йордан Иванов, Димитър Матов, Антон Стоилов, Атанас Илиев и др. Характерен за тях е стремежът да разглеждат явленията на широка сравнителна основа, за да разкрият общите елементи, характерни и за други балкански и славянски народи. На основата на богат съпоставителен материал, като прилага сравнителния метод, по-късно Михаил Арnaudов написва своите изследвания върху българските обреди и легенди. Някои въпроси за приемствеността между антични и български религиозни вярвания са разгледани от Гаврил Кацаров и Перикли Чилев, а Веселин Бешевлиев прави първите по-цялостни изследвания по въпросите на прабългарската религия.

Особен интерес събужда народният дуалистичен светоглед и по-специално влиянието на богомилството върху народното мислене, мястото на апокрифната литература за формирането на народното съзнание през Средновековието. Те са проучени от Михаил Драгоманов, Йордан Иванов, Цветана Романска. На тях посветиха ценни изследвания Димитър Ангелов, Христо Гандев, Донка Петканова, Иван Дуйчев. Много от въпросите на българското обществено съзнание бяха разработени и от съвременни изследователи – историци, литературоведи, философи, фолклористи. Археологическите открития поставиха отново и в светлината на нови данни много въпроси от религиозните вярвания през Ранното средновековие. През последните години етнографи, фолклористи, изкуствоведи, езиковеди насочиха своето внимание върху проучването на някои явления от народната митология и разкриването на мирогледната основа на обичайно-празничната система.

Направеният бегъл преглед, далеч от възможността да посочи приноса на всички изследвания, показва, че проблемът за митологичните представи и вярвания у българите не е бил чужд на българската наука както в миналото, така и днес.

Настоящият труд представлява опит да проучи митологичните образи и представи като цялостна и динамична система, която образува митологичния пласт в българския народен светоглед. Върху тази обща основа трудът има стремежа и да проследи генезиса на разглежданите явления, да очертае тяхната етническа специфика. Изследването е изградено върху основата на досегашните проучвания и събраните материали, част от които са публикувани, а други все още се съхраняват в архивни и културни институти. В работата по подготовката на труда авторката извърши много теренни наблюдения и проучвания, особено в райони, от които по една или друга причина наличните материали бяха оскъдни или недостатъчни. Изследването е осъществено в рамките на историческите етнически граници на българския народ, а изворовият материал в основната си част е от средата на XIX в. почти до края на XX в., като при всяка възможност са привлечени и сведения от по-ранни епохи.

* * *

Етимологията на думата „мит“ (от гр. *mythos* – слово, разказ, предание) не разкрива същността на явлениято. По въпроса за произхода и същността на митологията съществува и огромна литература, която отразява интересите на много учени от XIX и XX в. (Братя Грим, А. А. Потебня, В. Вунд, В. Манхард, А. Ланг, Е. Тайлър, А. ван Женепп, Дж. Фрейзър, М. Мос, Л. Леви-Брюл, К. Юнг, Фр. Баос, М. Нилсон, Бр. Малиновски, Л. Нидерле, В. Я. Пропп, Ж. Дюмезил, А. М. Золоторьов и десетки други).

Интересът към митологията на различни народи, без да е отслабвал, през 70-те – 80-те г. на XX в. забележимо нарасна. Разглеждането на отделните теории за мита излиза от рамките и целите на настоящия труд¹. Но трябва да се отбележи, че редица учени внесоха много нови идеи в разкриване същността на митологията преди всичко като универсална концепция за света (К. Леви-Строс, Е. Станер, Г. Франкфорт, А. Ж. Греймас, Е. Лийч, С. А. Токарев, Е. М. Мелетински, М. Елуаде, А. Ф. Лосев, А. Льороа-Гуран, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Дж. Кемпел, Н. Фрай, Р. Барт, Р. Томицки и др.).

Съвременните изследвания дават основание митът да бъде определен като фантастично, неосъзнато художествено повествование, създадено от въображението на хората, в чиято истинност те вярват, и което обяснява по своеобразен начин реални явления и процеси в природата и обществото.

Митологията като форма на обществено съзнание на родово-племенното общество съдържа свои особености. Твърде характерно е, че тя съединява все още слабо диференцираното синкретично единство между неосъзнатото поетично творчество, примитивната религия и зачатъчните форми на донаучни представи². Митът като феномен на светоусещането и световъзприемането намира израз в различни форми – песен, показ, действие, разказ, обред и т.н. Но при всички тези случаи той има текстов израз в смисъла за семиотичното понятие на текст.

Митологията не е тъждествена на религията³. Тя има други корени на зараждане, макар и по-късно да се свързва с религията, та дори и да се използва като идейно обосноваване на религиозно-магически обреди. Митологията отразява стремежа на човека да обясни и подчини света, макар и съобразно своите ограничени възможности. Затова и стихията на митотворческия процес е пропита с увереност и оптимизъм, с жизненост и целеустременост.

Специфична функция на мита е моделирането. „Примитивният“ човек моделира света с помощта на въображението, с което запълвал празнотите в човешкото познание, както и противоречието, което възниква от неразвитата степен на познанието и ограничената обществена практика.

Митологичните представи и образи не съществуват изолирани и разхвърляно. Същността на осмислянето и моделирането на света – една от функциите на митологията като мироглед, е организирането на елементите на космоса и обществото в система.

Митът е и дълбоко социален, защото той изпълнява важна роля в хармонизирането на отношенията между индивид и общество, между социалната група и природната среда. Той обяснява и санкционира съществуващия космически и социален ред в това разбиране, което е свойствено за дадена историко-стадиална култура. При това митът обяснява реда по начин, който цели не неговото разрушаване, а поддържането и утвърждаването му.

Във времето, когато митологията е мироглед, нейните фантастични по същината си образи не се схващат като фантастични. За създателите и носителите на мита, за живеещите в него и в неговия свят тези образи са реални. За осъзната фантастичност в

мита може да се говори едва когато той е изживян в съзнанието, макар и фолклорът да използва целия запас от наследени митични образи⁴.

Вярата в достоверността на информацията, която се съдържа в мита, е важен структуроопределящ признак на неговата същност като явление. Истинската митология е основана, а е и невъзможна без безпрекословната вяра в нейните образи⁵. Вярата в истинността определя и жизнеността, и функционалността на мита. Отпадне ли тя, той вече престава да съществува като такъв и може да се приема като символизъм, метафоризъм и т.н., придобива преносен смисъл, става алегория. Съвременното значение на думата „мит“ често отразява именно този момент, когато вярата в истинността на мита е преодоляна, а той се възприема като нереалност, фантазия и противопоставяне на действителността (в антитезата мит – реалност).

Като важна структуроопределяща черта на мита трябва да бъде посочен и неговият етиологизъм, неговата обяснителна функция, чрез което той отговаря на определена историко-стадиална степен на потребността за познание и обяснение на света и социалната среда. Митът безспорно е първият израз в съзнанието на човека на причинната връзка между явленията. Той съдържа първия, макар и наивен опит да бъде обяснена, опозната, но и овладяна действителността. Затова много изследователи го определят като примитивна „наука“, първобитна натурфилософия, която задоволява каузалната потребност на човека.

Митотворческият процес е тясно свързан с някои особености на архаичното мислене, а сред тях преди всичко с неговия конкретно-образен начин (без символи, знаци), със силно влияние на емоционалната сфера. Неразривността на архаичното съзнание определя и друга главна особеност на мита – съвпадението между смисъла и значението на явленията и процесите⁶. Това, което се изобразява в мита, реалност, а не символ, знак или значение, то „е“, а не „значи“. Митът е такава конструкция, в която идейната образност на действителността е продиктувана от самата действителност. В мита за разлика от други семантични категории е налице субстанциално (буквално) тъждество между образа на вещите и самите вещи, а не отражение на вещите в техните образи⁷.

Митът хронологически се прикрепя към идеалното доисторическо, към първоначалното време, макар хронологията да е илюзорна, защото той осмисля такива явления, чието действие протича и сега или резултатът от които има значение за настоящето и бъдещето. Митът винаги е свързан с минали събития, но те се

извършват в определено време, образуват постоянна структура, която е едновременно за минало, настояще и бъдеще⁸.

От съвременна гледна точка митологичното мислене е парадоксално, но не и „примитивно“, тъй като успешно се справя със сложни класификаторски задачи⁹. То притежава гъвкавост, която го прави способно за анализ и класификация, да решава логически задачи, макар и по околен път. То оперира с бинарни опозиции и разрешава контрастите и конфликтите (в случая илюзорността е без значение) чрез медиация, чрез намиране на митологични посредници (или медиатори).

Развитието на човешкото общество изменя и митологичното съзнание в посока на формиране на религиозно съзнание, както и други форми на обществено съзнание (философия, морал, изкуство) и жанровете на народното художествено творчество. Митът все повече изгубва неразчлененото единство между субективно и обективно. Митичният образ става символичен заместител и представител на определени социални и природни обекти, т.е. фантастичните същества стават не само реално съществуващи за хората, но и символи за определени стихии и социални явления¹⁰.

Когато митологията (като сложно идеологическо образувание от слети познавателни, религиозни и художествени елементи) престава да бъде цялостна мирогледна система, посочените елементи засилват своето значение и прерастват в обособени и задълбочаващи различията си системи – изкуство, религия и др. Това обаче не означава, че митологията изчезва напълно. Своето безсмъртие митичните герои получават тогава, когато престават да бъдат обект на преклонение. Те се превръщат в художествени образи, които продължават да живеят в света на изкуството – независимо дали е създадено анонимно или от професионални творци.

Запазването и подхранването на митовите е процес, който не изчезва напълно и в по-късните общества, независимо че при тях по-висши религиозни системи използват често образи от предшестващи митологични системи. Но това е процес, който е породен от други условия и има други подбуди, поради което не бива да се отъждествява със стихийно-неосъзнатото митотворчество. Елементи от този процес се запазват и във всекидневието на човека от съвременното общество, когато на равнището на всекидневното съзнание съществуват условия, подхранващи този процес, още повече, че невинаги се мисли само с логически категории и обобщения, а често и емоционалната сфера е твърде силна.

Така митологичните образи и представи, породени в ранните общества, имат място и в миогледа на доиндустриалното общество. Зависимостта от природата и нейните непознати и неовладени стихии са обективна предпоставка, за да битува едно наивно и примитивно светоусещане, да бъде подхранвана вярата в митични същества и сили. В посочените общества връзката на митичните представи с религията става по-тясна и взаимнообусловена, а актуалните митични образи са част от религиозната система с определена миогледна функция. Някои от тях влизат и в официалното християнство, като най-често биват вплетени в култа на християнските светци, а с други църквата се примирява и, безсилна да ги изкорени, ги преосмисля в християнски дух, т.е. „християнизира“.

Митовите на различни народи независимо от специфичните им елементи или обогреност показват поразително сходство. То се дължи на еднаквите средства, чрез които се подхожда към познанието на света, и на еднаквостта на най-важните явления, които изискват осмисляне¹¹. Но независимо че се срещат типологични образи и представи, присъщи на много народи, все пак те притежават и известно етническо своеобразие. Всяка митология отразява конкретната природна среда, социално устройство и историческа съдба на народа – условия, поради които египетската митология „не е могла да бъде почва или материнско лоно за гръцкото изкуство“¹².

* * *

Българската народна митология е част от традиционния миоглед, разглеждан като система от най-общи възгледи на българския народ от доиндустриалното общество за природата, обществото и за самия човек. Както бе посочено, употребата на съчетанието „българска народна митология“ е твърде условно – касае се не за митология като форма на обществено съзнание, а за онази система от митологични представи и образи, която се влива в духовната култура и светоглед на българите и запазва своята жизненост докъм края на XIX в., а на някои места и до началото, та дори и до средата на XX в.

Много от явленията и процесите на българската митология биха останали непонятни, ако се разглеждат откъснато от формирането на българския миоглед през Средновековието. Върху последния особено силно влияние имат християнското учение и църква, обосноваващи божествения принцип в създаването,

управлението и съществуването на света и обществото. Но както показват редица изследвания, той изпитва силно влияние и на различните ереси, отразени и в апокрифите и съчиненията с еретическо съдържание, които имат своето място в духовния живот и интереси на средновековния човек. Възникнали върху основата на древни митологични легенди, старохристиянски предания, източни дуалистични вярвания и изпитали силното влияние на народните представи, апокрифите съдействат за формирането на специфични светогледни идеи и убеждения¹³.

Несъмнено влияние върху формирането на мирогледа оказва античната философска традиция, възприета с посредничеството на Византия. Чрез съчиненията на античните мислители българското общество влиза в контакт с редица естественонаучни рационални знания за космоса¹⁴. Макар и пречупена през християнския светоглед, тази древност съдейства за разпространение на възгледи, противоречащи на официалната християнска догматика, и поддържа елементите на една езическа мисловност.

Ортодоксалната църковна институция, която през IX – X в. има борчески характер против езичеството за утвърждаване на новата християнска религия, е принудена да проявява търпимост към народното мислене, да се приспособява към духовния свят на народните слоеве. Затова на първо време тя води борба срещу външните прояви на езическия култ за налагане на християнската обредност, докато езическите вярвания твърде често остават незасегнати.

В научната литература, посветена на социалните движения през Средновековието, задълбочено и многоаспектно е развита тезата, че народната съпротива в идеологически аспект винаги приема формата на ерес, на отклонения от господстващата форма на религиозни възгледи и мироглед. Богомилството, което в това отношение е друга линия в развитието на средновековния светоглед, е несравнимо по-близо до народното съзнание. То не отрича религията, но се противопоставя на господстващия мироглед¹⁵.

В процеса на изграждането на българската народностна култура със своите културни и светогледни системи участват славяни, прабългари и късноантично население. Техните езически традиции и наследство независимо от борбата, водена срещу тях от християнската религия и църква, не само участват в етногенетичния процес, но и запазват в една или друга степен своята жизненост. Те са благоприятна почва за подхранване на анти-

църковни настроения. Продължават да се извършват езически обреди и да се почитат природни явления независимо от тежките наказания, които се предвиждат в тези случаи. Вярата в наличието на добри и зли същества съдейства за подкопаване на християнския монотеизъм и за укрепване на дуалистичния светоглед. В резултат на тези процеси се достига до своеобразен етнокултурен феномен – синхронно съществуване за продължителен исторически период на християнство и езичество, означаван в литературата с термина „битово християнство“, или „християнизиран паганизъм“. Езическите представи се вплитат в християнския модел на народната култура. Българинът се чувства християнин и християнското му съзнание определя неговото поведение, морал и ценностна система.

Османското нашествие внася съществени изменения в социалната функция на българската църковна институция, която, загубила функцията на крепител и опора на държавата, става най-обхватната социална организация. Това я прави фактор и изразител на етническото и социалното разграничение между българи и поробители¹⁶. През този период езическите представи сякаш са по-оживени, а църковната институция изоставя борбата срещу тях, тъй като главната ѝ задача е „спасението на душата“ от вярата на поробителя. Тя изпълнява ролята на етнически стабилизатор. Християнската принадлежност на българите става еднозначна на етническа принадлежност. Църквата поддържа будно народностното съзнание и съдейства за запазването на българските традиции и исторически спомен. Създава се близост между църква и народ, което наред с богослужението на разбираем език демократизира църковната институция. Една от чертите на този демократизъм е търпимостта към битовото християнство, с което се обяснява запазването на митичните представи. В тази сложна историческа ситуация църквата придава по-голямо значение на християнския морал и поведение, отколкото на теологичните концепции. Само по този начин бихме могли да обясним силното християнско съзнание при слабо християнско познание. Затова и през следващите векове паганизмът си остава дълбоко присъщ на българската религиозност. Борбата против суеверията, подета едва през Възраждането, има за цел да се надделее над едно или друго суеверие, влизащо в разрез както с християнската религия, така и с тенденциите на съвременния живот. Започва процес на постепенно отпадане на езическите представи от мирогледа на възрожденското общество, което търси нови знания.

Процесът на изживяването на митологичните представи се поражда през Възраждането – епоха на преход от общество с религиозно-митологични форми на масово съзнание към общество, изградено върху призмата на рационалното и автономно съждение, преодоляващо господството на религиозната идеология и схоластичните форми на мислене. Този процес засяга преди всичко градските слоеве и населението от райони с по-интензивно икономическо и културно развитие. Но отделни частични представи продължават да битуват и в по-пасивно състояние до средата на XX в., особено тези, които са закрепени в обредната практика¹⁷.

Традиционният мироглед е изграден върху основата и функционира в условията на затвореността и изолираността, характерни за средновековното общество. След Освобождението традиционната мирогледна система започва да се разрушава като несъвместима с новата социално-икономическа и културна структура. Този процес обаче не протича равномерно както по отношение на самата система, така и по отношение на териториалния ѝ обхват. Най-бързо отпадат представите, свързани с космогонията и произхода на човека. Сравнително по-бавно мирогледната система се изменя в районите, по-слабо засегнати от социално-икономическите преобразувания, а сферата на социалната ѝ обхватност се ограничава все повече до селото¹⁸.

Тенденция на значителни промени в мирогледа на селското население се забелязва още през Възраждането и особено след Освобождението. Този процес се активизира между двете световни войни под влияние на проникващата светска култура, просвета, естественонаучни знания. През последните десетилетия митологичните вярвания и представи, пречупени през призмата на прагматичното мислене, в голяма степен са редуцирани, запазвайки се в съзнанието на по-възрастното поколение. Те се превръщат в етнокултурно наследство, което се претворява в изкуството и живее със своята поетика и вълшебство.

Процесът на създаване на определени митични образи и представи не изчезва напълно и днес, но протича в по-различни форми и закономерности и се обуславя от други фактори. Критичните ситуации в екосистемата, социума, космоса пораждат условия за митологизирането на някои явления.

¹ По-обстоен преглед на различните теории за мита е направен в обобщаващия труд на Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

² Гусев, Е. А. Эстетика фольклора. Л., 1967, с. 118; Токарев, С. А. Что такое мифология. – Вопросы истории религии и атеизма. Т. 10, 1962.

³ Lévy-Strauss, Cl. La pensée sauvage. Paris, 1962; Lévy-Strauss, Cl. Anthropologie structurale deux. Paris, 1973, p. 139-318. К. Леви-Строс дели митологията на експлицитна (митологично повествование) и имплицитна (митологични образи и представи, които могат да се извлекат от анализа на обряда).

Malinowski, B. Myth in Primitive Psychology. London, 1926; Malinowski, B. Zkice z teorii Kultury. Warszawa, 1958, s. 458 и сл.

За примитивно и научно мислене, митология, наука, религия, философия вж. Ирибаджак, Н. Социологическата мисъл в древния свят. С., 1978, с. 84 – 100.

⁴ Фрейденберг, О. Миф и литература древности. М., 1978, с. 83.

⁵ Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1946, с. 16.

⁶ Леонтиев, А. Н. Проблемы на развитието на психиката. С., 1974, с. 300. Франкфорт, Г. В предверии философии. М., 1984, с. 32.

⁷ Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 167; Огибенин, Б. Л. К вопросу о значении в языке других моделирующих системах. – ТЗС, 2, 1965, с. 49 и сл.

⁸ Lévy-Strauss, Cl. Anthropologie structurale. Paris, 1968, p. 231; за времето в мита и ритуала Eliade, M. Le sacré et le profan. Paris, 1965; Leach, E. The Essays Concerning Symbolic Representation of time. – Rethinking Anthropology. London, 1961, p. 124; Hultkranz, A. Les religions des indiens primitifs de l'Amerique. Uppsala, 1963, p. 33.

⁹ Лотман, Ю. М., Б. А. Успенский. Миф – имя культура. – ТЗС, 6, 1973, с. 282 – 302.

¹⁰ Угринович, Д. А. Сущность первобытной мифологии и тенденции её эволюции. – ВФ, 1980, № 9, с. 145; Lévy-Strauss, Cl. La pensée sauvage, p. 18, 26, 32.

¹¹ Дьяконов, В. П. Введение. – В: Мифология древнего мира. М., 1977, с. 14.

¹² Маркс, К., Энгельс. Сочинения. Т. 12, с. 737.

¹³ Петканова, Д. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978.

¹⁴ Дуйчев, Ив. Рационални проблясъци в славянското средновековие. – ИПр, 1963, № 5; Кристианов, Цв., Ив. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. С., 1954.

¹⁵ Ангелов, Д. Богомилството в България. С., 1969. Ангелов, Д. Общество и обществена мисъл в средновековна България. С., 1979.

¹⁶ Гандев, Хр. Проблеми на Българското възраждане. С., 1976, с. 182.

¹⁷ Георгиева, Ив. Промени в народния мироглед през Възраждането. – В: Сборник в чест на проф. д-р Христо Гандев. Изследвания по случай 75 години от рождението му. С., 1985, с. 419 – 429.

¹⁸ Георгиев, Г. Освобождението на България и етнокултурното развитие на българския народ. С., 1979, с. 207 – 214.

Първа глава

Космосът в българските народни вярвания

Характерно за всяка митология е широкото отразяване на реални черти от обкръжаващия свят в причудливи, фантастични форми. Моделирането като важна функция на мита създава нова, фантастична висша реалност, която се възприема като първоизточник и идеален прототип на всички жизнени елементи и форми.

Централно място в митологичните системи на всички народи заема космогонията. Космогоничните митове, както всеки мит, задоволяват любознателността на човека. Но все пак тяхната функция е по-широка – те не само обясняват, но и санкционират съществуващия космически ред¹. Основното им съдържание е превръщането на хаоса в космос, а основната им насоченост се състои в поддържането на световния ред чрез подход, който не допуска ни най-малка хаотичност.

Традиционните представи за космоса у българите до края на XIX в. са многопластови. В тях откриваме елементи от космически възгледи, зародили се в най-дълбока древност, общи за индоевропейски и други народи, както и възгледи, наложени от християнската религия. Много от представите са загубили своя първоначален смисъл и мироследна функция, особено под влияние на апокрифите и богомилството, а други показват по-голяма устойчивост. В тази глава се прави опит въз основа на етнографски материал да се очертаят митологичните възгледи за елементите на космоса и да се обясни семантиката на някои образи и поверия. Материалът, който се използва, се отнася до средата и края на XIX в., докогато сравнително по-цялостно са запазени народните представи за космоса.

Небе

Според традиционните народни възгледи небето е отражение на земния живот. Съзерцанието на ясното или облачното, или обсипаното със звезди нощно небе събуждало най-различни чувства, фантастични образи и пораждало философски размисли. Наблюдавайки небесните тела, човек се ориентира за годишните времена, за времето през денонощието, за сезонната си трудова дейност. В съзнанието на хората небето отразява земни събития. П. Лафарг много образно отбелязва, че на небето човек отново разиграва драмите и комедиите от земята.

Според представата на българите до средата на XIX в. небето е твърда кора от седем дипли. То е връшник, който похлупва земята. Смята се, че било направено от някакво вещество (стъкло, пръст, тенекия) или че е опъната биволска кожа, меден ток (меден харман), „риза неткаена“². На най-долната му дипла са слънцето, луната, звездите, които са закачени като кандила. Според други представи само звездите са окачени на небето, а луната и слънцето обикалят свободно; според трети и звездите не са закачени за небето, а обикалят под него. Мястото, където небето и земята се допират, се нарича *край-земля, край-свет, усвет* и там не може да отиде никой смъртен.

Според някои легенди небето някога било много ниско, достигало се с ръка и тогава Господ ходел между хората. Причините то да се вдигне са най-различни. Тъй като било ниско, орачът го пробощдал с копралята си, друг, като правил купа сено – с вилата си, жена – с хурката си³. Небето се вдигнало и като наказание на хората заради грешните им постъпки.

В легенда се разказва, че когато небето било ниско, една жена избърсала детето си с житни класове и посегнала да се отрие о небето. Възмутено, небето се вдигнало нагоре и понесло класовете на житото, което дотогава имало много класове на едно стъбло; в този момент кучето скочило и откъснало половин клас. Затова сега житните класове са така малки като прекъснати и са само по един на стъбло, а хората ядат кучешкия късмет⁴. Особено близка до българската митологема е грузинската. Някога небето било ниско и селяните при работа го закачали с остен или с ръка. Една жена пекла хляб и с него обърсала детето си, с което осквернила хляба и разсърдила бога. Тогава той изпратил гръм и вдигнал небето⁵.

Тези български народни представи са запазили следи от по-стари космогонични митове, които обясняват установяването на сегашния космически ред. Един от широко разпространените

митове е за разделянето на земята и небето, в резултат на което се получава тричленното вертикално устройство на Вселената.

Според представите на много народи земята и небето се мислят за женско и мъжко начало, от чиято връзка се раждат свръхестествени същества и богове⁶. Съединени във вечна прегръдка, те и техните деца били обгърнати в мрак. Затова едно от първите деяния на културния герой е да раздели тази двойка⁷.

Върху представите за космоса се пренася познанието за обществото. Затова взаимоотношенията на космическите елементи и божества се схващат и като актове на съвкупление и размножение. Тази представа е запазена и в митологемата за брака на небето и земята, срещана в Западна България. Дълго време преди женитбата им била страшна суша, а щом се оженили, завалял дъжд и настъпило голямо плодородие. От връзката им се родила луната. Когато небето се вдигнало високо, бракът му със земята се разтрогнал⁸.

Дъждът и слънчевите лъчи осъществяват връзката между земята и небето и осигуряват плодородието, тъй необходимо за живота. В брамански сватбен ритуал откриваме интересен паралел. Женихът казва на невестата: „Аз съм небе, а ти земя. Стани ми жена“⁹.

Широко разпространено е вярването, че на определен ден (Богоявление – 6 януари, Преображение – 6 август) небето се отваря и се явява господ¹⁰. Каквото се пожелае в този момент, се сбъдва.

Съществува вярване, че на небето има също такъв свят, както на земята, само че там хората се опасват около шията; на земята, която е на средата на света – около кръста, а под земята в долния свят – през коленете¹¹. Тази митологема отразява уподобяване на човека с космическия модел. Поясът като свързващо звено между частите на тялото и между частите на световите отбелязва средното пространство.

Според вярване в Самоковско на небето живеят и „небесните жители“, които са като земните, със същите привички и поведение¹².

Подобна представа се среща и сред някои сибирски народи, според които на небето живеят хора и богове. Според алтайци и тувинци хората, които живеят на небето, са по-ниски и се опасват около шията, за земните хора те са зли духове, и обратно. Под земята живеят хора, които се опасват ниско през коленете, а хората на земята – около кръста¹³. Представата за небесните жители, *тенгрии*, е характерна за много тюркски народи. Прабългарите почитали обожественият небе, за което съдим по названието за небе и за върховния бог – Тангра, Тенгри¹⁴. На небето живеят

върховните божества – славянският Перун, гръцкият Зевс, стариндийският Индра. Там обитават и християнският бог, и светците. Иисус като богочовек е син на небесен отец и земна майка. Според апокрифите бог стои на седмото небе, което се запазило и в представата за седемте дипли на небето¹⁵. Богомилите твърдели, че господар на небесната твърд, на видимото небе е дяволът и това, което става на небето, отразява онова, което става на земята – вечната борба на доброто и злото¹⁶.

В народната вяра владетел на небето и гръмотевицата е св. Илия, вероятно наследил древно езическо божество със същата функция. В евразийската и индоевропейската религия бог и небе са неразделни понятия. Небето общува с хората посредством мълнията, едно от най-важните негови свойства¹⁷.

В народната поезия е разработен мотивът за подялбата на света между отделни светци¹⁸.

*Ка делиа четири светии
ка делиа делба разделя
разделя делба на небеси.
Дел се падна на свети Никола:
падна му се по море да оди
да си оди по море, по Дунав,
да си оди гении да крепи.
Дел се падна на свети Йована:
падна му се кметство, богомолство.
Дел се падна на светия Петар:
падна му се райните ключове,
да си стои на райните порти,
да си стои рай да си отвара
да отвара и па да затвара.
Дел се падна на свети Илия:
падна му се летни гръмотеви
падна му се летни трескавици
да си лети изпод ясно небе,
да си лети по темни облаци.*

(БНТ, т. 4, с. 861, Софийско)

Слънце

Народът отъждествява слънцето с кравай, огнено кълбо, тава. Приема го и като живо същество – биволче, човек. Приписва му редица човешки черти: храни се, влюбва се, сърди се, състезава се с юнаци, знае и дава съвети. То има майка, но е без баща, всички

звезди са му сестри, месечината също е неговата сестра (по-рядко – брат)¹⁹. Храната му е хляб, мляко, печени ялови крави, което отразява връзката му със земеделския начин на живот, присъщ на едно аграрно общество.

В българските легенди са запазени редица елементи, които обясняват светлината и движението на слънцето. Някои показват типологично сходство с мита за движението на египетския бог на слънцето Ра. Според българските народни представи слънцето се намира под небето и ходи под небесния похлупак. То живее там, където земята и небето се допират (*край-земя, край-свет*). Зад високи планини и море, което започва от *край-земя*, се намират неговите палати. Оттук по особен път под земята, все по море то отива към изхода и изтока, откъдето сутрин изгрива. Когато е в морето, то се къпе и охлажда, за да не изгори земята. Водата, която отърсва сутрин от себе си, пада като роса. Чрез него водата се нагрива и извира топла. Според други представи, когато не е на небето, то отива да свети в подземния свят²⁰.

С движението на слънцето се обясняват увеличаването и намаляването на деня и смяната на годишните времена. Според едни народни вярвания има две слънца, които вървят по различни пътища, на различно разстояние от земята; според други – има само едно слънце, което мени пътя си съобразно сезоните – зимен и летен²¹. До края на XIX в. се среща представата, отразена и в апокрифи, че слънцето върви на колело или че щом пропеят петлите, ангели го изнасят на изхода му, а когато залезе, светците го вземат обратно²².

Почти до средата на века е запазено вярването, че слънцето се завърта на зима на Еньовден – (24 юни) или на Вартоломей (11 юни). При изгрева си на този ден то „играе“²³. Еньовден е началото на астрономическото деление на годината и с него са свързани редица гадания. Слънцето се завърта към лято на Андреевден (30 ноември). Вярва се, че този ден „слънцето помръдва, колкото пиле у яйце“ и денят почва да расте „колкото просено зърно“. На Св. Игнат (20 декември) денят вече е нараснал „колкото петел скочи от прага“, а на Атанасовден (18 януари) – „колкото е отскокът на тригодишен елен“. Поверието е запазило връзката на елена, петела и яйцето със слънцето, от което те са добили значение на слънчеви символи. Широко разпространеният обичай на Андреевден да се вари боб, леща, царевича, ечемик се осмисля като магия за наедряване на реколтата. По-първична е функцията на обичая като вид слънчева магия – „да наедрява слънцето“. В подкрепа на това е фактът, че празникът съвпада със зимното слънцестоене.

Кулинарният код отразява един от най-примитивните начини за приготвяне на храна от зърнени растения.

Промените в движението на слънцето, смяната на годишните времена определят характера на трудовата дейност. Затова слънчевият култ намира голямо отражение върху календарната обредност. Преломните моменти на слънчевия цикъл – дните на зимното и лятното слънцестоене, пролетното и есенното равноденствие са обредно отбелязвани²⁴. Към слънчевите магически действия могат да се отнесат огньовете на Сирница, Гергьовден, Еньовден, Св. Константин и Елена, Коледа. Те целят поддържане и подсилване на слънчевата светлина, особено в критичните ситуации на слънчевия преход.

Слънчевият бог у народите на Евразия често е свързан с коня. Древногръцкият бог на слънцето – Хелиос, в златна колесница препуска по небето. Подобен образ намираме в едическите митове, изобразяващи скачащи по небето коне, впрегнати в колесницата на слънцето²⁵.

Аналогичен е и смисълът на мотива в народните коледни песни за надбягване на слънцето от юнак конник. Победителят юнак се жени за звезда – слънчева сестра²⁶. Като магически обреди, свързани с култа на слънцето, които целят засилването му, можем да разглеждаме и конните надбягвания на Тодоровден.

Българските народни поверия отразяват стремежа да се запази съществуващият ред във Вселената. Нарушаването на жизнените процеси би настъпило от излишната слънчева топлина или от изчезването на небесните светила. Легендите за сваляне на слънцето не са така разпространени, както тези за сваляне на месечината. Според някои слънцето може да се свали само на средата на пътя между небето и земята, на *мрежа* „омарата“ и тогава грее много силно; според други могат да го свалят само магьосници, и то на Еньовден²⁷. По-широко разпространена е митологемата за слънчевото затъмнение, предизвикано от животни или чудовища. Змиите са главният враг на слънцето в българските и славянските вярвания. Представата, че те пият слънцето, се среща в Полша, Западна Белорусия, Северна Украйна. В изобразителното изкуство е отразен митът за поглъщане на слънцето от чудовище или змей²⁸. Антропоморфно изображение на слънцето или слънчев знак срещу зинала ламя срещахме върху стените на някои църкви – южната стена на църквата „Св. Никола“ в с. Крапец, Пернишко, източната стена на църквата в с. Г. Желязна, Троянско (1858)²⁹.

Съгласно поверие от Средните Родопи и Самоковско слънцето се навело да пие вода, но една змия го ухапала в едното око и затова то е еднооко; иначе то би изгорilo земята³⁰.

Мотивът за унищожаването на излишното слънце се среща в легенди на китайци, южни славяни, палеоазиатски народи на Сибир, северноамерикански индианци³¹. Според черногорците някога имало три слънца, но митичното чудовище *аждая* погубило двете³². Според сърбохърватите от десетте слънца останало едно, защото змия изпила деветте. В южнославянските представи са намерили отражение някои общоиндоевропейски митове за космическата роля на змията в регулирането на слънчевата топлина и установяване на светлинния баланс във Вселената.

Често срещан мотив в българското творчество е неосъществената женитба на слънцето за сестра си месечината или за земна девойка. Според една версия слънцето и месечината живеели на земята и то поискало да се ожени за нея. Поканило и сватове, между които и ежа – дядо Драгич, който в яслите на коня си сложил камък вместо сено. Когато го попитали, той обяснил, че щом слънцето се ожени, ще се народят малки слънца, които ще изгорят тревата и затова отсега иска да приучи коня си да яде камъни. Тогава животните разделили слънцето и месечината да не се срещат никога, а заради мъдростта си таралежът се нарича „стара вяра“³³. Според друга версия, когато се разтурила слънчевата женитба, слънцето така се натъжило, че се хвърлило в морето да се удави. Станало тъмно и студено. Петелът пропял, но то не излизало. После петелът се окъпал и почнал с наведена глава и опашка да се тресе. Когато слънцето го попитало, защо е такъв оклюмал и без настроение, петелът отговорил, че откакто се оженил, станал за смях. Като чуло тези думи, слънцето решило да не се жени, излязло от морето, но всяка вечер пак се връщало. Оттогава останало при изгрев петелът да пляска с крила, да се изсуши по-бързо, а ежът, който направил предложението за слънчевия брак, засрамен да се крие в бодлите си³⁴. Тази легенда обяснява поведението на някои животни, движението и светлината на слънцето.

Според дуалистична легенда Господ с помощта на пчелата узнал от дявола последствията от слънчевата женитба и отменил сватбата. Легендата обяснява външния вид на пчелата и сладостта на меда³⁵.

Според други легенди слънцето искало да се жени за своята сестра, месечината, но майка им попречила. Според трети – за земна девойка. В народните песни майката крие единствената си рожба – момиче, да не излиза, за да не я види слънцето. Но един път девойката нарушава забраната, слънцето я съглежда, пуска своите *люлки* (слънчевите лъчи) и я вдига³⁶.

Мотивът за слънчевата женитба се среща и у други народи. В народна приказка, разпространена сред славяните, се разказва за

сватбата на слънцето с хубавата Наста, от която произлязла лястовичката. Близък паралел до българските песни е гръцката песен, в която бездетна жена измолва от слънцето дете срещу обещанието, когато порасне да му го даде. Слънцето грабва девойката, но после върху елен обратно я връща на земята, защото много тъгувала³⁷.

Митологемата за женитбата на слънцето със земна девойка отразява твърде важни социални отношения. Майката забранява на своето дете момиче, достигнало възрастта на полово съзряване, да излиза навън, и го крие от слънцето. У много примитивни народи слънчевата светлина се свързва с оплодителната му мощ³⁸. Затова се забранява девойките да гледат слънцето или огъня, защото се вярва, че то ще ги оплоди. Представата, че под влияние на слънчевите лъчи всичко расте, се пренася и върху жената. Освен това за някои примитивни народи слънцето и луната са били тотемни. Митологемата за слънчевата женитба отразява опасността от космическа катастрофа, която би настъпила вследствие увеличаването на слънчевата светлина и топлина.

Слънчевият култ е бил широко разпространен в българските земи и е засвидетелстван в археологическите разкопки още от каменната епоха. Слънчево-хтоничното начало, присъщо на тракийската религиозна доктрина, е отразено върху много паметници³⁹. Слънчевият култ се засилва с навлизането на малоазийските култове в балканските земи⁴⁰. Графитните рисунки амулети (от IX – X в.), както и сведението на Теофилакт Охридски (XI в.) свидетелстват за почитане на слънцето от прабългарите⁴¹. Според Теофилакт Охридски, когато българите нахлули на юг от Дунава, не знаели Христовото име и от скитско безумие служели на слънцето и на луната и на другите звезди, а някои пък принасяли жертва на кучетата. Арабският писател Ал Масуди (X в.) нарича славяните „слънцепоклонници“. Според летописите славяните обожествявали слънцето и огъня и почитали Сварожич, Дажбог и Хорс (Хърсъ). За почитането на слънцето у славяните извънредно ценно е сведението на Йоан Екзарх, който осъжда да „се срамуват всички безумни и скверни манихеи и всички славяни езичници... които смятат, че слънцето е самовластно...“⁴². Почитането на слънцето не изчезнало и след приемането на християнството. Някои от богомилите смятали, че то е единственото божие творение от видимите, които Сатанаил откраднал от небесния отец заедно с човешката душа⁴³. Представите за слънцето през Средновековието се формирали под влиянието на богословската книжнина и апокрифите. Независимо от това, че българският читател получавал познания за слънцето и другите явления според господстващия

християнско-църковен светоглед, немалък дял за формирането на тези познания има античното научно наследство и учението на Аристотел⁴⁴. В съзнанието на средновековния човек рационалното и ирационалното са били своеобразно преплетени, като наред с това се запазило митологичното осмисляне на небесните тела. То представя слънцето като антропоморфно същество с огнен венец, което всичко вижда и преживява. Според апокрифите слънцето е на колесница, теглена от ангели коне и фантастични птици; вечер, след дългия ден, слънцето е грохнал и умислен човек⁴⁵. Антропоморфната представа за слънцето се запазва и по-късно. Намираме я в поетичното народно творчество и в народното изкуство.

Върху източните и южните стени на църквите слънцето се изобразява с лице на мъж (напр. с. Студена, Пернишко, „Св. Богородица“ в Хасково). С четвъртото лице е изобразено и върху тухла от Преслав. Наред с тази се среща и представата за зооморфния характер на слънцето като бивол, петел, елен, вол, кон. В гатанки: „Заклах вол на край-земя, чръкна кръвца по се земя“, „Заклах петел на овня рид, оно чръкна на онамния рид“. В народна приказка конят казва: „я съм слънцето“⁴⁶.

Българската народна култура в началото на XX в. свидетелства за голямата почит към слънцето. При изгрева хората спирали да работят, прекръствали се и се обръщали към него така: „Слънчице мило“ или „Ела, Боже, помози“, или „Айде, дедо Господ, напреж днеска помагай“. За него хората казвали: „То е нашият Бог и светия, дава ни живот, пази ни от злото, а, като зайде, ние оставаме сирачета без покровител“⁴⁷. Народната вяра строго забранява да се вършат неприлични неща. „Слънцето е господ, затуй нищо лошо не требе да се върши срещу него.“ Една част от забраните имат рационална основа, други свидетелстват за неговото почитане. Забранява се да се гледа в него, че „то изпива очите“, да се мие лицето срещу него, че „се явяват струпи по лицето“. Слънцето се смята за боже око и не се изхвърля смет на изток, за да не се напраши. Такава почит на слънцето оказвали и другите славяни. При изгрева му поляци, украинци, белоруси, руси, сърби и др. спирали да работят и се прекръствали: ако човек иска да се помоли, но няма икона, се обръща към слънцето или посоката, от която изгрява. У всички славяни се среща поверието, че на летния Ивановден при изгрева си слънцето играе⁴⁸.

Слънцето е огнено кълбо, което ходи по небето. Сутрин, когато излиза от морето, грее слабо; на обяд грее най-силно, на средата на небето спира да си отпочине, после започва да слиза и е по-весело; на другия край на небето се скрива под земята и морето.

Движението на слънцето определя и извършването на някои дейности. Едни се препоръчват да се извършват при изгрев, други строго се забраняват след залез. Така например след залез не се мете, не се дава в заем, не се изхвърлят вода и смет⁴⁹. Особено строги са тези забрани по отношение на родилка и новороденото, защото тогава започва времето на всички зли сили.

Според българските народни представи слънцето изгрява и залязва в море и цяла нощ пътува по море, т.е. по водата, която подpira земята⁵⁰. Подобни представи са познати и на други народи. Според украинци и поляци морето е мястото, където слънцето залязва и изгрява, а според гръцки и германски поверия слънцето през нощта пропътува цялото подземно море, за да изгрее на другия ден пак от изток⁵¹. В старобългарски превод на Методи Патарски се казва: „Александър Македонски сниде до моря, непроницаемого солнечна страна“.

В народни песни и в тайния говор на зидарите от Дебър слънцето се нарича Райко, Райо, Райно. („Слънчице ли, Райко, не стой, не трепери.“ „Слънчице ли, Райко, мил сине.“⁵²) Тези данни съдържат следи от персонифицирането на слънцето. Коренът *рай* откриваме и в *рай* като място, където отиват душите на праведните. За такова сближение говорят и представите, че обиталището на слънцето е на изток, че раят е топла слънчева страна, „градина с цветя и дървета и вечна пролет, осветена от едно много голямо слънце“.

Според славянските вярвания слънцето е небесно колело, златно колело, пръстен, корона, яйце, боже око⁵³. Слънцето като око на небето или боже око е типологична представа и се среща у най-различни народи (на островите Мадагаскар, Суматра, Ява). Според „Ригведата“ слънцето е око на боговете Агни, Варуна и Митра. В българските вярвания, както видяхме, не се вършат определени действия, „за да не се напраши слънчевото око“. В народните песни често към него се обръщат за помощ и съвет, защото слънцето всичко вижда и знае: към него се обръщат за билка за рожба, за жива вода, него жените питат да им каже къде е техният брат, мъж или син. В църковното изкуство се среща орнаментът „божие всевиждащо око“, изобразено в розета или слънчев диск, върху олтарните двери, на тавана или на някоя от стените.

Българският фолклор е запазил представата за тъждеството на слънцето и яйцето (Слънце ле, слънце ле, богово яйченце)⁵⁴. Децата канят слънцето да изгрее с думите: „Изгрей ми, слънчице, ке ти кажа майчица, дека пържи йейчица, ф ореова луспица“⁵⁵. Яйцето като метафора на слънцето и символ на пролетното възраждане

на природата заема важно място в народната обрядност. Вероятно затова то има и продуцираща, и предпазна, и отблъскваща магическа сила⁵⁶.

Сред слънчевите еквиваленти е слънчогледовата пита, наречена слънчева любовница. Като слънчев заместител тя изпълнява ролята на апотропей и затова се поставя на врати и комини против вампирите⁵⁷.

Върху народното обяснение за произхода на слънцето и небесните тела е повлияла и християнската религия – Христос ходел с Господ и си правил топчици от кал да си играе. Метнал една нагоре и тя, благословена от Бога, силно засияла. Христос помолил другите да не светят така⁵⁸.

Символите на слънцето са едни от най-ранните универсални символи. Появяват се през палеолита, а получават широко разпространение през бронзовата епоха. Среждаме дискове с радиални черти, които изобразяват слънцето с неговите лъчи или с четирите му положения в денонощието⁵⁹. Към соларните знаци на народите на Евразия са и концентричните, и спиралните кръгове с радиално пресичащи се линии, и розетите. Кръстът като соларен знак имитира най-примитивното оръдие за добиване на огън. То става универсална емблема не само на огъня, но и на слънцето като небесен огън⁶⁰. Свастиката и триквестерът символизируют огнения и слънчевия пламък. Върху източната стена на Плиска най-често срещан знак е триквестерът⁶¹. Към най-архаичните космически символи е стрелата, обърната към небето⁶². Нея откриваме и в обичаите да се хвърлят запалени огнени стрели на Сирница, както и изобразена върху средновековните крепостни стени. Върху лезвията на брадви амулети от древноруските селища се открива зигзаг линия с гравирани кръгчета, кръгове с точки между ъглите на зигзаг, което според В. П. Даркевич е графично изображение на представата за слънцето като източник на мълнията⁶³. В българското народно изкуство от Западните Родопи се среща зигзаговидният орнамент *гръмник*. Сред най-разпространените слънчеви знаци е и колелото. Свързването му със слънцето възниква още с неговото изобретяване. Въз основа на археологически и етнографски материали се възстановява древният символичен образ на слънцето като търкалящо се колело. Повдигането на колело на прът у южните и източните славяни е аналогично на световното дърво и слънцето над него⁶⁴. Обрядното спускане на намазано и запалено колело у българите на Сирница⁶⁵, а сред украинци, хървати, словенци, поляци и словаци на Коледа, е израз на това поверие, чийто смисъл се състои в раждането на

слънцето. У българите и албанците⁶⁶ е запазено старото славянско название за месец декември – *коложег*⁶⁷.

Слънчевите символи са извънредно устойчиви в културата на различни народи, между които траки, славяни, балти и много други⁶⁸. През Българското средновековие те се срещат върху битови предмети, крепостни стени⁶⁹. Кръгът, свастиката, розетата като слънчеви символи имат определена магическа функция и ги откриваме върху различни обекти като външни стени и зидове на къщи и църкви, по врати и прозорци, надгробни паметници и чешми, върху предмети от интериора и бита (хурки, чаши, лъжичници, люлки, тавани, врати на долапи, арки и капители на вратите, домашни иконостаси, медни съдове, дръжки за външни врати, главнярници, свещници, сечива, керамични изделия), върху части от облеклото и неговата украса (в шевици по пазвения отвор, ръкави), накити (обеци, пафти, тепелъци), обредни хлябове⁷⁰. Тези изображения имат магическа отблъскваща и предпазна функция, както и магическа продуцираща плодородие и плодовитост. Слънчеви знаци с магическа апотропейна роля откриваме при обекти, които са жизненоважни за човека, като неговия дом; други, свързани с идеята за плодородие, се срещат върху обредните хлябове (за сватба, за Гергьовден, Архангеловден, Великден, Бъдни вечер, Никулден).

Слънчевите символи върху облекло и накити, някои предмети (като хурки, сечива, люлки, лъжичници, сандъци и др.) имат предпазна и продуцираща плодородие семантика. Слънцето и луната покровителстват брака – поверие, намерило отражение в народните песни и народното изкуство⁷¹.

Слънчевите орнаменти върху уредите за предене са свързани с идеята за непрекъснатото движение на слънцето подобно на изтеглената нишка от къделята⁷². Връзката между слънчев ход – предене – съдба откриваме и в някои български обреди⁷³.

Слънчевите орнаменти върху надгробни паметници и инвентар са във връзка с култа на мъртвите и подземния свят⁷⁴. Обичаят да се погребва мъртвец до залез е във връзка с вярването, че слънцето трябва да отведе душата му в отвъдния свят⁷⁵.

Лъчите на слънцето в народните представи се асоциират с люлеенето на люлка, вързана на дърво; люлеенето символизира движението на слънцето. Люлки се връзват на Великден и Гергьовден, празници, свързани с настъпващото лятно полугодие, на които неженените се люлеят за здраве. Според народните песни тогава слънцето спуска люлки, за да вдигне харесваната девойка.

На личен ден Гергьовден
 злати се люлки спуснали
 на Грозданкините дворове.
 Вървяло мало, голямо
 за здраве да се люлее.
 Люлели, що се люлели,
 най-подир дошла Грозданка.
 Сама я мама залюля.
 Като седнала на люлка
 тъмни се мъгли спуснали
 и люлки са се дигнали.

(БНТ, т. 4, с. 81, Котленско)

В индийската обредност при жертвоприношение браман сяда на специална люлка и като допира земята с ръка, символизира движението на слънцето. Така изразява мистичния брак на земята и небето⁷⁶.

Люлеенето на люлка като обредно действие има и друго значение – то осъществява връзката между двата свята.

В българските народни песни и легенди винаги се подчертава, че слънцето има само майка, но не и баща. Това би могло да се смята за косвено указание за дълбоката древност на представите и за началото на неговия култ. Той вероятно се заражда в ранното родово общество, когато бащинството е непознато социално явление и отчитането на роднинството става по майчина линия.

Луна

Месечината според народните представи е същество от женски, по-рядко от мъжки вид. Обикновено се възприема за рогато същество, най-често крава. Луната има различни фази (*мени*) с различно название. Когато се появи на небето и започва да расте, се нарича *нова месечна, млад месец, новина, нова свещ, млад месец, ново видело*. Когато се изпълни, се казва *пълна месечина, дядо Боже, пълна свещ, пълнеж, лампеш*. Последната видима фаза е *гинеж, изет, усип, каракьо, расип*. Щом изчезне съвсем, се нарича *на хандак, на мижду*.

Фазите на месечината са свързани с определени забрани, обичаи и поверия. Когато месечината се яви, се забранява да се поглежда в човек. Това се свързва с вярването, че той ще се разболее или че няма да се ожени.

Когато се яви месечината, в Западна България се казва: „месече, косаче, ти млад, я млад; тебе коса до пояс, мене коса до пети“. Момичетата подрязват косите си, за да растат, както расте месецът. А мъжете подръпват брадата си – „колко влакна в брада, толкова пари в кесия“⁷⁷.

Следи от почитането на луната доскоро са били сравнително живи у всички славяни. Нейното появяване се среща с поздрав у южните славяни (например у сърби – „здрав, здравляче! нов, новляче“) и с християнски молитви у западните и източните⁷⁸. Към нея се обръщат с молби за младост и здраве, пожелават си нещо, което искат да се сбъдне. Също така съобразно фазите на месеца се спазва започването на работа. Почитта, която се оказва на луната, се дължи на влиянието ѝ върху природата и живота на хората.

Следи от прастари поверия са запазени в традиционните обичаи у нас при новолуние, „при посрещане на месечината“. Когато я видят, хората се прекръстват за здраве и плодородие. Девойките заиграват хоро, а децата подскачат. Вярва се, че каквото е времето тогава, такова ще бъде през целия месец. На някои места тя се посреща, като се замесва прясна пита, посипва се със сол и сирене и се раздава по махалата. С известна връзка с култа на мъртвите е и обичаят жени, които имат умрял родственик, на нов месец да преливат гроба. Според народните вярвания луната има отношение към брака и фертилността, затова новолунието е посрещано и с гадания за женитба⁷⁹.

С фазите на луната се свързват определени видове дейности. Когато е новолуние, на нова или пълна месечина е хубаво да се започва нова работа, за да върви на пълно; тогава се сее, сади и пресажда, защото ще има плод и ще е пълно; правят се сватби и годежи; слага се темел на къща; слага се туршия; изнася се семе за посев; прави се *прищъпулка*; вие се венец за сватба. Тези обичаи са изградени на основата на асоциативната връзка – както луната се изпълва, така всичко ще се пълни и върви напред.

На стара месечина, както и когато тя се изгуби напълно, не се започва никаква работа. Така например не се пере, че дрехите ще се скъсат; не се мие косата; не се сади – „да не е празно“; не се снове; не се тъче; не се насажда квачка. Тогава само се секат дървета за къща, че не ги ядат червеи, и се лекуват болести – обичай, основан на асоциативна връзка: както луната изчезва, така да изчезне и болестта.

Народните вярвания са запазили митологичното осмисляне на луната. Независимо от острите проповеди на църквата, че тя не е божество, луната се схващала като одухотворено същество, ко-

ето определя не само ритъма на човешката дейност, но и съдбата. Даже Йоан Екзарх прибегва до следното сравнение: „Тя е образ на нашите тела. Тя се ражда, расте, изпълва се, намалява и изгасва“⁸⁰. Ако дете е заченато или се роди през *расип* – ще боледува и може да умре, „ще се разсипе“, защото се вярва, че месецът постоянно го яде. Обратно, роденото през новолуние ще бъде здраво, богато и щастливо⁸¹.

Според традиционните вярвания месечината влияе и върху съдбата на родените деца в един месец – *едномесечета* (*посопци* в Кюстендилско). Вярва се, че те имат еднаква съдба и ако се разболе едно или умре, то същата участ очаква и другото. Такива деца не бива да ходят на сватбите си, затова, когато едното се венчава, то другото се крие⁸². Когато едното умре, за да се запази животът на другото, се вземат различни мерки, чийто смисъл се състои в символична подмяна на живота. В гроба първо влиза живият, после полагат умрелия; разчупват шипка, гребен и живият преминава през тях, след което ги оставят в гроба, като казват: „Ето ти брат при тебе“⁸³.

За да се избегнат лошите последици и премахнат забраните по отношение на такива деца, съществуват редица превантивни практики – „захранване“, „лекуване“, чийто смисъл се състои в разделянето на съдбите им. Най-често между тях се насажда плодно дърво или им се дава яйце с два жълтъка⁸⁴.

Вярването за влиянието на луната върху човешката съдба е запазено и в други обичаи. Жени, които са се омъжили или които са родили в един месец, не трябва да се срещат. Те могат да се виждат само ако разменят нещо от себе си, защото иначе ще има лоши последици за тях и децата им.

Интерес представлява поверието, че месечината яде яйца; снесените до пълнолунието са пълни, защото тя е сита. Празнината на яйцето (наричана *месечина*, *месечинка*) се определя от разположението му към месечината при снасянето, което е аналог на отделните положения на луната спрямо слънцето⁸⁵. Астралните взаимоотношения са прототип на отношенията в човешкия колектив. Отбелязано бе, че в българските вярвания, както и във вярванията на много народи, слънцето и месечината били брат и сестра⁸⁶ и искали да се оженят, но майка им ги разделила. В тази митологема е отразено предотвратяването на инцеста, който се смята за деяние с опасни биологични и социални последици за човешкия колектив. Нарушаването на социалните норми, които съдействали за формирането на човека, се осъзнават от хората като равностойни на космическа катастрофа.

Според народните представи луната някога била ниско, но Господ, когато отишъл на небето, я вдигнал заради греховете на хората: жена отрила ръцете си като меси́ла хляб или прала пелени, баба я мушна́ла с хурката си⁸⁷.

Луната заема голямо място в митологията на народите. Първоначално по нея става отчитане на времето, което намира отражение върху календара. В християнския календар положението на луната е извънредно важно и определя деня на един от най-големите християнски празници – Великден, и празниците, отчитани по него. В древните митологии тя изпъква като светило, по-старо от слънцето. В исландската Стара Еда слънцето е наречено другар (спътник) на месеца. В шумерския мит луната се ражда от връзката на бога на въздуха Енлил и Нинлил⁸⁸.

Емпиричният опит и наблюдение на хората още от древни времена са установили реалната връзка между луната и процесите в природата. Средновековният български читател имал възможност да се запознае с някои научни догадки от Античността за луната, лунното и слънчевото затъмнение, за връзката между фазите ѝ и природните явления (вятър, прилив, отлив, буря)⁸⁹. В митологичния пласт на българския народен светоглед реалните и ирационалните представи за луната и другите небесни тела са тясно преплетени. Вярва се например, че щом слънцето застигне луната, светлината ѝ се губи⁹⁰.

Въпросите за светлината на луната – защо свети по-слабо от слънцето, от какво са образувани петната ѝ, кои са причините за затъмненията – са вълнували въображението на хората от всички епохи. В апокрифа „Откровение Варухово“ отначало луната била по-светла и от слънцето. Когато първите хора прегрешили, всички създания плакали, само луната се засмяла, нито плакала, нито се уплашила от божия гняв. Тогава Бог помрачил нейната светлина и направил така, че за кратко време да остарява и пак да се ражда⁹¹. Срещат се различни поверия и легенди, които отразяват съперничеството между слънцето и луната и опасността от две силни огнени светила. Разказва се, че луната започнала да свети по-слабо, откакто слънцето ѝ залепило една лепешка на окото⁹².

Редица легенди обясняват петната по луната. Те са отхвърлени лепешки или останали от меда, който месечко крал. На нея се вижда мома с бакъри, момче с откраднат палешник. Нейните фази се определят от огледалото, което държи един мъж.

Широко срещаната у различни народи митологема за поглъщането на слънцето или месеца от някое животно, дракон или ма-

гъосница обяснява затъмнението на небесните светила. Според славяните затъмнението се причинява от дракон, вълк или магъосница, според румънците и гърците – от върколаци, според турците – от мечка, а според унгарците от птица⁹³.

За да се освободи луната от злия дух, съществува обичай да се стреля. В сръбски паметник от 1262 г. се казва: „Облакы гонештей отъ селіанъ влькодлаци нарицають се, (да) егда оубо погибнеть лоуна или слнце глаголють влькодлаци лоуное изъдоше или слънце, си еже вьса басни и лъжа соуть“⁹⁴. Представата, че може да се предизвика затъмнение чрез магия, е позната на много народи, но по-дълго е запазена у западните и южните славяни. В средновековната българска книжнина се срещат сведения, че някои посредством заклинания и магъосничество били в състояние да смъкнат луната на земята, като блъскат желязо или мед⁹⁵.

При лунно затъмнение древните римляни удряли медни съдове, палели факли, за да помогнат на луната. Християнските проповедници по-късно са правили опит да изкоренят обичая да се шуми и да се вика „победи луна!“. Дори през XVII в. на Британските острови при затъмнение ирландци и валийци бягат, като удрят тигани, котли и тенджери с убеждението, че шумът и суетата са в полза на небесните светила⁹⁶.

Широко разпространена е митологемата за сваляне на месечината от жени магъосници кърмачки, обикновено майка и дъщеря, снаха и свекърва, с което се обяснява лунното затъмнение. Те бабали с решето и котел с вода или слагали голям кръгъл хляб (*фурник*) на комина. Месечината слизала като крава и с издоеното от нея мляко правели магии. Когато месечината е свалена, на небето остава кървавочервено петно. Затова, когато видят червена месечина, хората казват: „Я, месечината изгинѐ, някой я измами“ и „Мари, сега месечината е свалена“⁹⁷. В Битолско се разказва, че един път в годината, през март, месечината слиза на земята и когато се възкачва, реве като крава⁹⁸.

В народното песенно творчество е запазен мотивът за сваляне на месеца от магъосници. В народна песен Стоян отива посред нощ да донесе вода за сестриното си дете и на кладенеца заварил три жени, три самодиви – неговите леля, стринка и учиная.

*Месечината сваляха
бяла я крава правеха
прясно си мляко доеха.*

(Псп. 11 – 12, с. 150, Панагюрище)

В друга песен се казва:

*Сред броди седи бродница,
с крака е вода запряла,
със решето я пресява,
месеца ѝ на коляното,
звездите в поли сбираше...*

(БНТ, т. 4, с. 189)

Върху външната южна стена на църквата „Св. Архангел Михаил“ в с. Лешко, Благоевградско (XIX в.), е запазено уникално изображение – магьосница, която не могла да свали месеца, дои дявола. Сцената е насочена срещу едно от устойчивите вярвания, които са в противоречие с официалната християнска религия.

От запазените поверия проличава отъждествяването на луната с крава. Според К. Мошински причина за тази нейна митична същност са рогата: у много славяни се среща названието за месеца *рог, рогат*, а в украински песни се нарича *рогоженко*, белорусите се обръщат към него: „рог сребърен, рог златен“⁹⁹. Свързването на небесните светила с кравата е твърде старо. По всяка вероятност върху небесните представи оказва влияние развъждането на крави и бикове¹⁰⁰. У много скотовъдни племена от Африка небето се отъждествява с крава. Древните египтяни си представяли небето като огромна крава, която ражда теле слънце. Индра, наричан бивол, поражда змея Вритра и освобождава небесните крави облаци и от тяхното виме завалява благодатен дъжд.

По всяка вероятност древната представа за небето крава се пренася и върху луната и слънцето. У нас се е запазила представата за слънцето като биволче, теле. Луната като рогоподобно същество – крава, рогат овчар, козел (както се среща и в българските гатанки), или пък че колесницата ѝ се тегли от волове, е известна и у другите славяни – овен, крава (у сърби), вол, крава (у руси). Уподобяването на новолунието (луна с два рога) с рогата на крава става причина за олицетворение на луната в образа на крава. Интересно е представянето на египетската богиня на небето като крава: между рогата, напомнящи лунния сърп, е изобразен слънчевият диск¹⁰¹. Изображение на кръст между рогата на луната¹⁰² е слънчеволунарен символ или символ за единството на космоса и на брачния съюз.

Луната се уподобява на кръгъл хляб (в гатанка – „бяла погача, над керемиди виси“), а между луната крава и хляба съществува определена връзка¹⁰³. В описаните обреди при сваляне на месечината важна роля се пада на няколко елемента: хляб, вода, хар-

ман. С помощта на хляба я примамват да слезе. Мястото, където тя слиза най-често, е *харманът* (гумно, вършило) – така се нарича и обграденият около нея кръг, който се получава, когато е свалена. Свاليا се с помощта на вода (в дол, в котел), където тя се оглежда. Водната повърхност играе ролята на огледало (да припомним, че при пълнолуние се гледа във вода, както и гатанката „опулен байчо над вода виси“). Като имаме предвид семантичната инверсия между двата свята, че този свят е обърнат модел на другия, то митологемата за свалянето на месечината представлява магическо проникване на елементите от другия свят в нашия свят, откъдето и тяхната чудодейна сила (издоеното мляко лекува от всички болести, дава здраве и сила). Магесницата е посредница между двата свята. Връзката между тях се осъществява с помощта на антихрана (нечистотиите) и водата (като проводник между световите). „Тук“ луната е крава, а „там“ луна; на земята я примамват с хляб (човешка храна), а за да отиде „там“ – с нечистотии (човешка антихрана).

В представите на много народи, както бе изтъкнато, луната регулира производителното начало в природата. Тя влияе както върху растежа на растенията¹⁰⁴, така и върху плодовитостта на жената. Освен това тя е светило, което принадлежи и на задгробния свят – съществува представата, че когато я няма на небето, тя свети на мъртвите. Затова луната заема и по-голямо място в магиите, отколкото други небесни светила. Първоначално магически смисъл са имали изображенията на лунария знак върху накити, обредни хлябове, върху женски ризи¹⁰⁵. Промените на луната, пише Й. Екзарх, напомнят възкръсването, което е в основата на много поверия и обреди¹⁰⁶. Тя често се отъждествява функционално със змията като плодносно и вечно раждащо се начало¹⁰⁷. Затова неслучайно луната в някои религии е персонифицирана в образа на женско божество.

В древногръцката митология с луната са свързани няколко божества от женски пол: Селена, персонификация на луната, дъщеря, сестра или жена на слънцето Хелиос. Тя язди колесница с коне, а Пан ѝ подарил стадо бели крави; Йо, любимата на Зевс, олицетворение на луната, е превърната в бяла крава. Луната е естествен атрибут на Артемида, която като покровителка на брака и раждането вплита в себе си елементи на лунария култ. Есхил нарича луната „око на дъщерята на Лето“, т.е. на Артемида. Интересно е да се отбележи, че Аполон-слънце и Артемида-луна са близнаци – подобно на някои наши поверия и такива на други народи, в които слънцето и луната са брат и сестра. Още в древността

Артемидата е била отъждествявана с Хеката – и двете имат тясна връзка с луната и вероятно са асимилирали Селена. Те са нощни богини с главен атрибут факлата и кучето, покровителстват раждането и магията¹⁰⁸.

От всички божества най-тясна връзка с луната показва Хеката, което проличава в обичая нощем, при новолуние, да ѝ се оставят на кръстопът медени питки. Когато луната „изчезне“, се мете домът, а боклукът, „вечеря за Хеката“, се хвърля на кръстопът; когато луната намалява, жените слагат на кръстопът кръгли питки със свещи „да се запази светлината на луната“. Кръстопътят в ритуала се свързва с трите фази на луната¹⁰⁹. Смисълът на тези обреди, както и аналогичните български при посрещане на новолунието, е магически – да се увеличава лунната светлина. Кръглата форма на хляба и на питките уподобява формата на луната.

Опозицията слънце – луна е свързана и с редица други важни противопоставяния: ден – нощ, лято – зима, десен – ляв, живот – смърт.

Звезди

Народът познава и редица звезди и съзвездия, които играят важна роля в неговия стопански бит, служат за ориентиране в местността, за определяне часа, за започване на някои стопански дейности и др. Много съзвездия и звезди са свързани с определени легенди.

Колата (мечка, хайдуци, харамии) – съзвездие Голямата мечка – е една от най-популярните. Състои се от *колела* (звезди α , β , γ , δ), *волове* (ϵ , ξ) и *вълк* (η). По тях селяните определят времето през денонощието¹¹⁰.

Квачката (кокошка, стожари, власи, власци, влашкови) е съзвездието Плеяди¹¹¹. Тези звезди изгряват на Димитровден заедно със слънцето и светят до Гергьовден; и от Гергьовден се скриват до летен Тодоровден (8 юни), т.е. стават невидими.

Хелическият залез и изгрев на съзвездието разделят годишния цикъл на две половини – зима и лято: от Гергьовден до Димитровден и от Димитровден до Гергьовден¹¹². Плеядите служели за ориентация в живота и трудовата дейност на най-различни народи, в чийто календар също бележат началото на нов годишен период. В поемата на Хезиод „Дела и дни“ – „една енциклопедия на народна мъдрост“¹¹³, изгревът и залезът на Плеядите бележат началото и края на много стопански дейности¹¹⁴. Изгревът на Плеядите

(според Й. Екзарх) бележи началото на жътвата¹¹⁵. Българският годишен календар познава деленето на две половини – зима и лято, и групира около Гергьовден и Димитровден важни обреди. Това делене е в основата на неговия скотовъден поминък, свързан с овцевъдството¹¹⁶. Легендите за съзвездията отбелязват преминаването от ловно към аграрно общество¹¹⁷.

Ралицата (*ралица, рало, ралница*) – съзвездие Орион, има седем звезди. Състои се от *рало* с два вола, като *орачът* (звезда Сириус) върви по-назад. Останалите звезди се наричат *вълци*, които тръгнали да изядат воловете. По ралицата се ориентират при ранните сутрешни пътувания.

Лъжи керван, маме керван е звезда, вероятно Сириус, която изгрява преди зорницата или даже около полунощ. Разказва се, че керванджии или кираджии, като се събудили и видели звездата, помислили, че е зорницата, и тръгнали на път, но до съмване имало много време и затова се заблудили.

Зорница и вечерница се смятат обикновено за две звезди. Според някои вярвания те са две сестри: зорницата е спътница на брат си слънцето, а вечерницата – на месеца.

В някои легенди за произхода на звезди и съзвездия са се запазили следи от представите за инцест¹¹⁸. В етиологична легенда създаване на небесните тела се приписва на Христос.

Кумова слама (*попова слама, сламата, пато*) е Млечният път. Разпространена е следната легенда: В люта зима, когато нямало храна за добитъка, кумец отишъл у кръстника си една нощ и напълнил кош със слама. Но коштът бил продънен и по пътя сламата се разсипала. Кръстникът забелязал и проклет тая слама да се запали и никога да не гасне, та да се знае, че кражба от кръстник е голям грях. Подобен е и разказът за един поп, който крал слама от дядо Господ, но кошовете били без дъна и разсипали сламата. Единично се среща обяснението, че Млечният път се образувал от млякото на месечината и звездите¹¹⁹.

Представа за Млечния път като слама се среща у перси, турци и др. Според гърците това е млякото на Великата майка¹²⁰. У славянските народи Млечният път е пътят на мъртвите.

Звездите играят важна роля във вярванията и обичайните практики. Билките, с които ще се лекува болен, трябва да пренощуват под звездите, за да получат по-голяма лековита сила. Котелът с пръстените на момите, които ще бъдат напявани на Сурваки, Гергьовден, Великден, Спасовден, трябва също да остане под звездите. Под тях се оставя и семето, с което ще се засява. За да не бъдат ризите достъпни за магии, те, потопени в корито, нощуват под

звездите. Особено интересно е поверието, че на Еньовден звездите сами слизат на земята, баят и билките стават лековити¹²¹.

У нас се среща представа, обща за всички славяни, че всеки човек има своя звезда, която изгрява, когато се ражда, и пада, когато умира. Имало магьосници, които можели да свалят нечия звезда, когато пожелаят, и той веднага умира.

Небето според вярванията на много народи е огледало на земния живот. Косвено указание за това са и народните названия и представи за небесните светила. У много народи звездите носят названия на животни. Аристотел пише, че някога хората смятали звездите за небесни животни, а Лукреций усмива вярата, че небето е населено със зверове. От епохата на първобитните ловци и скотовъди са останали названията на много от зодиаците, както и някои названия на съзвездия. Ако се съди по терминологията на българските съзвездия, то те отразяват преди всичко един аграрен поминък и бит. Много от названията са общи за един широк ареал – например Голямата мечка се среща и у ирокези, древни гърци и много съвременни народи. Както М. Шахнович¹²² образно отбелязва: „Ако за ловците небето е напълнено със зверове, за скотовъдите – с домашни животни и пастири, то за земеделеца – със земеделски оръдия и селскостопански принадлежности“.

Представите за луната и слънцето са резултат от дълга еволюция. Първоначално те нямат никакво свръхестествено значение. Така у централните австралийски племена няма нищо религиозно в представите за тях, небето не е свързано с религиозни обреди. Даже вероятно съблюдаването на различните дейности с фазите на луната има реална основа.

В докласовото общество представите за небето и светилата имат наивно реалистичен характер. Върху тях дават отражение поминъкът и развитието на оръдията на труда. Така например за много народи небето е море с риби звезди или е гора със звезди животни. След изобретяването на колелото древните вавилонци възприемали небето като кръгъл свод, който бавно се върти на своята ос. Слънцето първоначално се смятало за елен, кон, бик или светла птица (у австралийците яйце на птицата ему). Едва с развитието на земеделието започва да се формира култът към него, тъй като нараства значението му в стопанския бит и поминък.

Наблюденията на звездното небе давали ориентир за времето на първобитните хора. Отчитането ставало предимно по луната и звездите. Звездите спомагат за ориентиране в природната и географската среда. С преминаване към скотовъдството луната запазила значението си сред народите на Близкия изток като ука-

зател за придвижването на стадата през нощта (поради горещия климат в този район).

Култът към небесните светила продължил да съществува и след приемането на християнството в средновековна България. В съчиненията на християнските писатели се съдържат сведения за-що луната става кървава и за почитането на небесните тела („Тъй като безразсъдните отдават почитание на луната, на слънцето и звездите“). Според средновековните автори звездите могат да известяват суша, буря, дъжд и студ, жегата и затишие, но не и да ръководят делата на хората. Затова техните проповеди осъждат ония, които вярват в предопределеността на човешкия живот от небесните тела и посещават магьосници и гадатели – „Отстрани от себе си, моля ти се, езическото безумие за луната“¹²³.

Земя

Преди образуването на земята според народния светоглед нямало нищо – „нямаше ни небо, ни вода, ни друго нещо имаше“ – или само едно безбрежно море¹²⁴.

Според народните представи до средата на XIX в., много от които са аналогични на средновековни дуалистични легенди, земята е образувана от Бога с активното съдействие на дявола като негов съдружник: от пръст, извадена от морското дъно; от морска пяна, донесена оттам, където се бият моретата; или пък от мая, взета изпод морето, както и от морски пясък¹²⁵. При това материалът винаги се донася от дявола. В средата на земята бог посадил орех, на който вързал люлка да се люлее.

Според дуалистичните легенди земята отначало била равна и плоска като тепсия, но тя толкова се увеличила, че небето не могло да я покрие. Господ не знаел какво да прави и затова изпратил пчелата, за да узнае от дявола как да постъпи. По съвета на дявола той започнал да я шиба, от което се образували планините¹²⁶.

До средата и края на XIX в. на някои места е запазена представата, че земята е плоска и неподвижна, а слънцето и месечината се въртят около нея. Тя се схваща като подница, а небето като връшник. Разстоянието от небето до земята е колкото от изток до запад¹²⁷.

Мястото, където земята и небето се допират, се нарича *край-земя, край-свет, усвет, юдинско оро*. Там живеят слънцето, самодивите, змейовете, болестите. Има два края – дето слънцето изгрива и залязва, които завършват с високи брегове. След тях започват водни пропасти и небето, което захлупва цялата земя¹²⁸.

Земята плува върху вода или е закрепена за морето. Според някои светът се състои „от три ката вода и един земя“.

Въображението на хората се е занимавало изключително много с въпроса на какво се държи земята. Според много поверия тя се държи върху петел, 2 кита, костенурка, вол, змия, върху вилата на сляп старец, крилете на 4 ангела, палците на двама светци, на ръцете на Бога. Съгласно апокрифите земята лежи върху 2 риби или 33 кита. Също така се среща и вярването, че е закрепена върху три стълба. Денем дяволите секат дърветата, а нощем те нарастват. Тези стълбове стоят закрепени на водата, която е под земята¹²⁹. На 30 януари се празнува денят на Трите стопци (Три светители), които крепят земята да не пропадне¹³⁰.

Земетресение се получава според народните представи, когато биволът помръдне с косъм или се почеше о стълба, или пък сменя земята с рогата си, върху които я държи, или се развълнува морето¹³¹.

Според някои народни вярвания и средновековни паметници роля в поддържане на земята се приписва на дърво, израсло във вода. В „Разумника“ земята се крепи от много висока вода, която държи голям плосък камък, а той е върху 4 златни кита, които са върху огнена река, държана от друг огън, а дъното на този огън държи железен дъб, който е посаден преди всичко друго, а корените му се опират на божията сила¹³².

До края на XIX в. е запазена представата, че за да не се разпука земята от собствената си тежест, от тази на хората и животните, планините и моретата, тя е обхваната от голяма и дебела змия, но така, щото опашката и главата ѝ са схванати и образуват обръч. Ако не е змията, земята би се разпукала. „Она (змията) я стегна да се не разпукне“¹³³.

Съществува представа за мястото на земята във вселената. Земята се намира на средния свят. От нея през пещерата може да се отиде в долния свят. От земята се отива и в горния свят, но там стигат само орлите¹³⁴.

Представата за светостта и чистотата на земята е известна както на българите, така и на всички останали славяни. Това е отразено и в поверието, че тя не приема грешните мъртъвци, самоубийци и др. Затова една от най-тежките клетви е „земята да не те приеме“. Клетвата в парче земя се смята за свята. У нас при спор като обичайноправна норма до края на XIX в. се признава клетвата в шепя пръст. За истина се приема и твърдението на човек, който се кълне в торба пръст. С нея обикаля границите на нивата, за която претендира, че е негова. В такъв случай никой не се съмнява в

истинността на твърдението. Това се основава на вярата, че да се кълне лъжовно в земята е голям грях – „Тая земя у очите му отива“ – ще се разболе и след смъртта тя няма да го прибере¹³⁵. При спорове за земя у русите се среща практиката да се глътне или да се носи на главата парче земя от оспорвания участък¹³⁶. Целуването на земята е широко срещан обичай у всички славяни.

Земната пръст играе голяма роля в някои обреди. Така например орачът при първа оран се прекръства и целува бучка пръст; от донесената пита хвърля на земята, а с бъклица вино я полива. При погребение се хвърля шепа пръст, полива се с вино и зехтин, за да бъде мъртвият приет от земята. На Бъдни вечер на трапезата се кади и бучка пръст от нивата. Голям грях е да се работи с неумито лице. Затова, ако на полето няма вода, човек може да си умие ръцете със земя – защото тя е чиста. „Ако целунеш пръст, целуващ хляб.“¹³⁷

Земята се възприема като женско божество на плодородието и като майка. Следи от нейното почитане са запазени у всички славяни¹³⁸. Към нея се обръщат с нежни и ласкателни имена. В много места на дореволуционна Русия съществувала забрана да се бие земята, защото е голям грях¹³⁹. Особено интересни са обичаят и вярването в белоруското Полесие и Волин, според което е грешно да се бие земята пролет, особено до 25 март, когато тя е бременна. Забранено било да се забива кол в нея, да се строи, а пролетното бездъждие обяснявали с нарушаването на тази забрана¹⁴⁰. Подобни възгледи се срещат и у други славяни. У нас например в областта Чеч в Югозападни Родопи и част от Девинско на Невруз (25 март) земята не се оре, тъй като от нея капе кръв¹⁴¹.

Оставянето на обредни храни при първия посев (у нас кокошка, вино, хляб) се разглежда от някои учени като магия за плодородие и като жертвоприношение на земята¹⁴². Допирът със земята на определени дни носи здраве и плодовитост. Магически елементи за плодородие съдържа и обичаят правене на подници на Еремиден (1 май). Вярва се, че момите и младите жени, като газят пръстта, ще бъдат недосегаеми за змии и змейове.

В противопоставянето небе – земя липсва вторият член с отрицателен знак. При специални случаи земята има положителен знак по отношение на произподнята, а отрицателен по отношение на небето като сакрално място на бога. Това отразява тричленното деление на света. При пространственото деление земя – край – земя вторият член е отрицателен.

Представата за отвъдния свят е основна. Тя определя и типа миросгледна система, и поведението на човека. Отвъдният свят

обхваща божества и митични същества (в това число и победените сили на хаоса), душите на умрелите. Последните живеят според своите земни дела в рая или ада. Според представите през Средновековието раят и адът се намират на небето или само раят е на небето, а адът дълбоко в земята – хвърлен камък ще лети три години, докато го достигне¹⁴³. В народните представи, записани през XIX в., мненията за местонахождението на рая и ада не са единни: според едни те се намират на небето, според други – само раят е на небето (на първата дипла), а адът на земята – „на край-земя“ или под земята. В народното въображение раят се мисли и като голяма хубава градина, която е на земята някъде на изток, с вечна пролет, осветена от много голямо слънце, а в ада (*пъкло*, *мъката*, *вечната*), който е на запад или в долния свят, гори неугасващ огън, подклаждан с катран¹⁴⁴. В говора на с. Искрец, Софийско, запад се нарича *одмъртвина*, което семантично го отъждествява със страната на мъртвите.

Представата за подземния свят е присъща на много народи и е във връзка с въпроса за съдбата на човека след смъртта. Според вярванията на австралийските аборигени духът на умрелия остава на земята известно време, след което тръгва на запад, където слънцето залязва, и по море се отправя към острова на душите, жилището на прадедите. Идеята, че страната на мъртвите е на запад, през вода, на остров или под земята е присъща и на по-развитите народи¹⁴⁵.

Представите за задгробния живот регулират и поведението на хората, понятията за добро и зло, за грях и престъпление. На вечни мъки са обречени крадците, отстъпниците от вярата, нарушителите на моралните норми. Вярва се, че в рая пред всекиго е сложено това, което сам е дал с ръката си на сираци, болни, просяци или което след смъртта му неговите близки са раздали за душата му. Представите за рая и ада са изградени от противоположности – с рая са свързани светлина, тишина, белота, спокойствие, с ада – тъмнина, шум, чернота, физически мъки.

Човекът

Човекът, неговият произход и място във вселената, неговото призвание и съдба са вълнували съзнанието на хората от всички епохи¹⁴⁶.

Според християнството бог създава първия човек от пръст на шестия ден от миросъзданието по свой образ и подобие¹⁴⁷. Това е

неговото най-висше и съвършено творение, център на вселената, предназначено да властва „над морските риби и над небесните птици, и над зверовете, и над добитъка, и над цялата земя“... Всичко, създадено от Бога, е в негова услуга – и слънцето, и луната, и реките, езерата, растенията и животните¹⁴⁸. По въпроса за възникването на човека народните представи, отразени в апокрифите, с еретично и нееретично съдържание, съществено се различават.

Според апокрифите, изпитали влиянието на древни космогонични митове, Бог създава човека – „едно малко създание, малко във великото и велико в малкото“, от 7 части: от земята – плътта, от камъка – костите, от морето – кръвта, от слънцето – очите, от облака – мисълта, от вятъра – диханието, от огъня – топлината¹⁴⁹. Господ създава човека да бъде цар и на земята и да замести сваления Сатанаил. Сатанаил надупчил божие творение и оттогава започнали болестите. Господ запушил раните и вдъхнал душа на тялото¹⁵⁰.

Бог поставя име на човешкото създание Адам, образувано от буквата на четирите посоки: изток, запад, север и юг¹⁵¹, което може да се разглежда като олицетворение на света.

Според крайните богомилски концепции човекът е създаден от дявола, но с небесна божествена душа. В Тайната книга дяволът намислил да направи човека да прилича на него, като заповядал на ангелите да слязат в глинени тела¹⁵².

Според богомилите и жената, и мъжът са създадени по един и същ начин, имали ангелско начало и божествена същност. С това те отхвърляли библийския разказ за произхода на жената, като по този начин ѝ отреждат равностойно място с мъжа¹⁵³.

Бог надарява човека с душа, висша и божествена еманация, с разум, с който да различава доброто от злото, и свободна воля, най-големия дар, благодарение на който да постъпва съобразно с желанията си и определя съдбата си. Българската християнска книжнина остро критикува астролозите и фатализма, наследени от езичеството за определянето на човешката съдба от небесните звезди. Богословското твърдение за свободната воля обаче се опровергава от мита за прегрешението на първите хора, вкусили от забранения плод. И по този въпрос богомилите имат противоположна позиция: за тях прегрешението не е спрямо Бога, а спрямо дявола, тъй като той е господар на рая¹⁵⁴.

Прегрешението на първите хора определя основните взаимоотношения между човек – Бог – дявол.

В основата на този мотив са залегнали прастари митологични представи, свързани с обредите на преминаване. До висшето поз-

нание не може да се достигне, без да се преминат ценностните изпитания, доказващи физическо и духовно съвършенство¹⁵⁵.

Според народните религиозни вярвания човекът през своя жизнен път е придружаван от ангел, който стои на дясното му рамо, и от дявол – на лявото. Човекът носи божествена душа в греховна плът. Дяволът и ангелът са абстрактната абсолютизация на неговото добро и лошо начало – „човек човеку е ангел и дявол“¹⁵⁶.

Българските поверия са запазили идеята, че човекът, създаден от бога, е претърпял дълга еволюция. Тази идея намираме отразена в най-различни форми в древната митология и в Библията¹⁵⁷. Първите хора били неспособни за живота. Най-напред Господ създал високи, едри хора (*жидове, елини, латини*). Те изникнали изпод земята като гъби. Височината им пречела и те се препъвали в къпината, падали и умирали. Затова ѝ се кланяли и ѝ колели курбан. Те се биели с крилати огнени змейове¹⁵⁸. После създал много ниски хора, които се губели между растенията, и змиите ги гълтали¹⁵⁹. След това, като видял несъвършенството им, Бог заповядал да се явят средните, сегашните хора, които се опасвали през средата на тялото си. Господ създал хората от третия вид от кал и ги оставил да изсъхнат¹⁶⁰. Този мотив доразвива апокрифните. Той възпроизвежда представата за направата на човека подобно на глинени изделия.

В тези легенди проличава и връзката на човека със земята, неговата физическа непълноценност – всички създадени животни и хора първоначално били хроми, не могли да ходят¹⁶¹.

Тези етиологически легенди, както и апокрифите, показват човека като умален космически модел. Те отразяват и времето на зараждането на представата за направата на човека от кал и глина – когато вече е била позната техниката на изработването на глинени предмети (неолита). Тези легенди показват, че сегашният човек е резултат на дълга еволюция към съвършенство. В народните представи физическото несъвършенство отделя човека от колектива, защото непълнотата на формите го сближава с демоничните същества от другия свят¹⁶².

За изясняването на народната антропогенетична концепция интерес представляват и митологичните представи за раждането, които могат да се извлекат от някои легенди и обредни действия. В тях се съдържа митологичната представа за раждането като идване от отвъдния свят. До началото на века пред малките деца се дава обяснението, че бебетата се донасят от щъркела. Щъркелът има небесно-хтонична семантика (лети по небето, но се храни със земноводни) и е посредник между двата свята, подобно

на бабата акушерка. Най-често свива гнездо близо до човека (на комин на къща, на кошара) и този дом се смята за щастлив. Живее близо до митичното пространство *край-свят*. Особено интересно е вярването, че щъркелът там, откъдето идва, е човек, а тук – щъркел. В Западна България в деня на пристигането на щъркела (9 март), наречен Младенци, за здравето на децата се месят специални хлебчета в антропоморфна форма – *младенци*.

Анализът на родилните обичаи при раждане показва, че в тях също се „разказва“ митемата за раждането като идване от другия свят. По своето зачатие и ембрионално развитие човекът идва от долния свят. Детето се развива в корема на майката, който семантично е долницата на света в митологичната концепция за световното дърво и за жената като негов еквивалент. Едно от най-важните задължения на бабата е да не допусне при израждането детето да се допре до земята, защото е лоша поличба.

Родилният акт има тайнствен и секретен характер. На някои места му придават смисъл на митичен преход. Родилката сяда върху обърнато корито или гърне и бабата я пита „Какво бродиш?“ – а тя отговаря „вода бродя“.

Цялостното разглеждане на основните моменти от човешкия живот показва, че раждането и смъртта се намират в огледална симетрия. При акта на раждане с родилката и при настъпването на смъртта с умиращия се извършват аналогични действия: разплитане, разкопчаване, отваряне на врати и прозорци, обръщане на предмети, закриване на огледало, мерки за опрощаване на грехове при трудно раждане и мъчителна смърт. И при новороденото, и при мъртвеца се извършват едни и същи действия, но с обратен знак, с обратна смислова насоченост – при родилните обреди те целят утвърждаването на детето в тоя свят, а при погребалните – осигуряване на безвъзвратния преход на мъртвеца в оня свят. При новороденото и покойника се спазват обичаите да не се оставят сами, да гори светлина, окъпване, обличане, омесване на хляб, даруване. За новороденото и за мъртвеца е характерна деперсонализацията. Новороденото се нарича *голчо*, *кушльо* (което пък, от своя страна, разкрива друга важна черта в характеристиката на индивида, която го противопоставя на животинския свят – носенето на облекло). Актът на именуването при кръщаването утвърждава детето в човешкия колектив. Подобно след смъртта си човекът губи собственото си име и се нарича *покойникът*, *сиромашът*, *клетият*.

Като атрибути на оня свят, на които се приписва свръхестествена сила и които се използват за лекуване, гадания и като апотропей,

могат да се разглеждат плацентата (*послед, бабино дете, последък, местото*) и т.нар. *риза* – ципата, обвиваща детето.

Магическа сила добиват и всички предмети вследствие допира си с отвъдния свят. Затова се вярва, че солта, с която осоляват детето след раждането, солта или брашното, прекарани през ръцете на мъртвеца, вещите, поставяни в ковчега, носят плодородие и предпазват от злото.

* * *

Представата, че светът е резултат от творение и еволюция, че е предшестван от хаотичност и несъвършенство, намира отражение в противопоставянето хаос – космос и е една от проявите на примитивната диалектика. Космогонични текстове на различни традиции описват първоначалното състояние на вселената и акта на творението като превръщане на хаоса в космос, извършено от митични прадеди, културни герои, демиурзи или богове. Овидий в поетична форма пресъздава и обобщава античната представа за времето преди творението.

*Преди морето, земята, небето, покриващо всичко,
само един бе ликът на природата в тази вселена,
хаос, наречен сурова и неразчленена грамада
нищо освен тежина неподвижна и заедно събрани
кълнове срещуположни на свързани зле елементи.*

(Овидий. Метаморфози, I, 5 – 9, превод Г. Батаклиев)

Същите идеи намираме в „Ригведата“ (X, 129) и Старата Еда (3. Предсказанието на пророчицата). Те предават хаоса като състояние, когато няма ни ден, ни нощ, ни пясък, ни море, ни земя, ни небосвод, ни трева. Българската митопоетична традиция също е запазила представи за първоначалния вид на вселената („нямаше ни небо, ни земя, ни вода, ни нещо друго имаше“), а богомилската апокрифна книжина съобщава – „нямаше ни небе, нито земя, имаше само едно море – Тивериадското, и то нямаше брегове“.

Космогонията е процес на създаване на отделните елементи на вселената, природата и обществото (в т.ч. и социалните норми и институции), превръщането им в полза на човека и в поддържането на тяхното равновесие. На този модел на вселената са присъщи известна статичност, постоянство и необходима повтораемост¹⁶³.

Българската народна космологична концепция е идеологическа основа, върху която се формират и функционират широк кръг дялове и елементи от българската народна култура. Разглеждането на обряда като текст, който притежава синтагматичност и семиотич-

ност, го прави структурно съпоставим с текстове с повествователен характер¹⁶⁴. Затова ритуалът трябва да се разглежда като символична операция за запазване на космоса и за реинтегриране на елементите му от изходното им хаотично състояние в едно цяло.

Всяка критична ситуация в космически, социален или индивидуален план се съпровожда с магически действия, които целят интегрирането на отделното в цяло. Новогодишният обреден цикъл символично хармонизира отношенията между елементите на вселената. Периодът започва с проникване на подземните сили на хаоса в средното пространство, а завършва с отваряне на небесните сили и освещаване на водата.

Интерес представлява митологичната информация, която се съдържа в словесните текстове като молитви, заклинания, благословии. Баянето, което поради сакралната си роля е един от най-консервативните фолклорни жанрове¹⁶⁵, твърде образно противопоставя двата свята и точно предава техните параметри. Баячката заклева болестта така:

*да иде в пусти гори,
дето слънце не изгрява,
дето гадини не одят,
дето петел не пее,
дето кокошка не крека,
дето секира не сече,
дето бухалка не буха,
дето нощови не хлопат,
дето огрибка не чегърти.*

(СБНУ, 3, с. 144)

Наборът от белези, характерни за двата свята, е толкова богат, че позволява класифицирането им в четири групи с подчертана йерархична степенуваност на сферите, които изявяват. Първата може да се определи като космическа сфера (в нея нито слънцето огрява, нито месечината свети). Втората е природната среда, чийто главен белег е мъртвило – местата са пусти, вятър не духа, водата не тече, тревата не расте, огънят не гори. Особено богата е третата сфера на животинския свят – „нищо живо няма, зверове не одят, вълци не вият, пилци не пеят, кучета не лаят, агнете не блеят“. Животните, представени чрез своето звуково поведение, очертават и степента на усвоеност на пространството. В последната сфера, в която живее човекът, е преустановена всякаква негова дейност (човек не оди, моми хоро не играят, секира не сече, ергени не орат...).

Както е известно, неорганизираният свят има свойства, обратни на създадената вселена. Характерна за отношенията между двата свята е инверсията на семантичната ориентация¹⁶⁶. Светът на деформиращите сили представлява пълно отрицание на света, в който живее човекът. Най-общо техните белези са:

*светлина – мрак
движение – покой
шум – тишина
обитаемост – пустота.*

Заболяването често се предава и като трудов процес – паша, изграждане на кошара, къща, изораване на поле. Той обаче има обратен знак, защото е свързан с обсебване на очовечено пространство от сили, дошли от отвъдния свят, с техните основни белези: леви, чужди, криви, неми, сакати, глухи, слепи. В баене от Странджа двата свята – на демоните, ляв, и на хората, десен – са правопоставени пространствено. (Излял е ляв човек || от лява къща || взел лява балтия || тръгнал ляв път || та отишел на ляв чукар...) Задължително баенето трябва да завърши с изричане на текста, в който думата ляво се подменя с дясно, т.е. така се утвърждава десният, светът на хората.

Тези баения имат и познавателна функция, свързана с подробното и последователно описание на трудовата дейност на овчаря и земеделеца. Това вероятно е свързано с магическия характер, който се приписва на първите технически достижения на човечеството по пътя на прогреса. Те се запечатват в текстове със сакрален характер и вероятно служат за предаване на натрупания опит и познание.

Заболяването е вид нарушение на нормалните отношения човек – природа – общество, то е връщане към хаотичността в индивидуален план и прави човека неупотребителен за колектива. Затова баенията предават нарушената хармония като пълна космическа катастрофа.

*Гръмнало е, треснало е,
та се стърси земя и небо,
та се разлюля църно море,
та са разигра църно море,
та излязла църна жена от църното море
са сичко църно, са сичко грозно,
премяната ѝ църна,
хурката ѝ църна,
каделката ѝ църна...
Та я видя слънцето,*

*та се измести от мястото си,
та я видя месечината,
та се измести от мястото си,
видяха я звездите,
изместиха се от мястото си...*

(Баене от уплаха – зап. Ив. Георгиева)

В друго баене противоречието също се решава в космически план:

*Излязла е змия
от яворово корене,
от становито камене,
с едно око вогъано,
с друго око огняно.
Пукна се вогъано,
угаси огняно.*

(СбНУ, 4. с. 102)

Българският фолклор е претворил в художествена форма елементи от древни митологични концепции. Митологичното съзнание организира света с помощта на реални форми и ситуации¹⁶⁷. Социално-битовата действителност, разгърната в митологично-космичен план, става извор и инструмент за осмисляне на явленията, за разкриване на техния генезис и роля. Затова космическите явления възникват подобно действия, заимствани от битовата практика (разделяне, изяждане, излюпване, изковаване, лепене и др.). Тези действия обаче в митологичното съзнание се осмислят като свещени и като прототип на видовете човешка дейност. Това намира отражение в различни митове за герои и богове, които научили хората да работят и създали човешките взаимоотношения и институции.

В българския фолклор яйцето е вселена. Елементите на вселената произлизат от него, така както то е снесено¹⁶⁸. Като модел на тристепенна вселена, опора на съзидателя се явява и костенурката, която символизира и дълголетие¹⁶⁹. Тя принадлежи на долния свят. У нас неин еквивалент е жабата, която също има хтонична характеристика. При настъпване на суша обръщат костенурката наопаки¹⁷⁰. Вероятно чрез митологично-семантичната инверсия на животното – космически модел, се цели нормализирането на природния ред.

В баенето и лечебните магии се използват елементи, които са основни в мирозданието. През Средновековието широко разпро-

странение получава учението за четирите елемента (вода, огън, земя, въздух)¹⁷¹, развито най-пълно в античната философия на Емпедокъл. То прониква и в апокрифите, за които тези елементи са важна съставка на материалното битие. Българската народна култура също запазва почитането им. Разглеждането на баенето – действие като обреден текст, ни навежда на мисълта, че в него намира отражение актът на първичното съзидание. В баене против уроки чрез гасене на въглени нарушената хармония се преодолява чрез взаимодействието на четирите елемента: жив въглен (огън) се потопява в зелена паница (земя), пълна с *неначета мълчана* вода (първичната вода), при което се получава свистене и се образува пара (форма на съществуване на въздуха).

Моделирането на елементите на света може да се открие и в други обреди. Изготвянето на подници е запазило в обредна форма изготвянето на най-примитивните глинени изделия, датиращо от неолита, и се осмисля като акт, символизиращ плодородие¹⁷². Като действие с революционни последствия в социалния и културния живот обработването на глината без съмнение променя мисленето и влияе върху космогоничните представи. Като имаме предвид схващането, че небето е връшник, а земята подница, логически следва изпеченият хляб да се асоциира с космическия модел на света. В обряда имплицитно са вплетени два мита, разказани с езика на обредността – единият за моделирането на космоса и неговите елементи, подобно изготвянето на подницата от глина; връшникът, който има небесна семантика, прогонва хтоничните сили – змии и гущери, в пролетните обичаи; другият мит разказва за брака на земята и небето, от който се ражда плодородието.

Актът на творението и хармонизацията е винаги социален, т.е. той има смисъл само ако има пряко отношение към социума. Всяко овладяване и освещаване на територия непозната и необработена означава превръщането ѝ в космос¹⁷³. Смисъл на космическо моделиране има строежът на дома като умален модел на космоса, който възпроизвежда космогоничния процес на социално равнище.

Ритуалът палене на жив огън, включващ преминаване през вода, огън, под дърво, съединява и хармонизира елементите на космоса. Заораването на селище „разказва“ мита за усвояване на пространството от близнаци. Привършването на обряда, т.е. овладяването на човешкото пространство, съвпада с изгряването на слънцето, т.е. налице е съвпадение на кардиналните точки на времето и пространството, маркиращи прехода от тъмнина към светлина (белези на хаоса и космоса), равнозначно на процеса на космизация. Обредът има и друга страна. Той отразява прехода

към уседнал начин на живот. Според А. Лъороа-Гуран моделът на света на уседналия земеделец е статичен и във вид на концентрични кръгове¹⁷⁴. Моделът на света, запазен в миросгледа на българина до средата на XIX в., съвпада с обитаемата територия, състояща се от различни по големина концентрични кръгове (жилище – селище – землище), като големината на кръга е обратнопропорционална на степента на усвоеност.

Митът за овладяване и освещаване на територията откриваме и в ритуалното обхождане с идеята за създаване на кръгло пространство, срещано при много обичаи, като коледуване, кукери, Еньова буля, Пеперуда, молебени и др. Като обща закономерност може да се установи, че тези обходи се извършват в критични ситуации – при смяна на стара и нова година, при смяна на слънчевия ход, при лятното и зимно слънцестоене, при нарушаване на топлинния баланс, при критични моменти в живота на човека и колектива (основаване на селище, строеж на къща, епидемии). Смесовата насоченост на действията в кръг се състои в създаването на магическо, организирано, затворено и защитено пространство. Чрез ритуалното обхождане, извършвано еднократно или периодично, територията придобива свещен характер и се възприема като символично изображение на вселената. Българските обреди намират своите типологични паралели в аناтолийската и античната традиция при годишното ритуално обхождане на територията от царя¹⁷⁵.

В народната митология е отразена идеята за материалността и телесността на света, уподобяването на човека с макрокосмоса, в чието конструиране участват най-важните отличителни елементи – очи, кръв, дихание, коса, кости¹⁷⁶. В народните песни там, където самодивата е паднала, победена от юнака, израства дърво, очите ѝ се превръщат в сини езера, от червената ѝ коса пониква трева. Самодивата изгражда космически крепости от деца, девойки, ергени и невести. Митът за превръщането на трупа на животно-тотем, полудракон, получовек, на първия човек, в елементи на вселената е запазен в епоса на много народи. Черепът се превръща в небе, тялото в земя, костите в планини, кръвта в море, очите в слънце и луна, косата в трева¹⁷⁷. Затова отношение към космогоничния акт има и принасянето в жертва, чиято роля от гледна точка на митологичното съзнание е „да свързва тук и сега с там и тогава“¹⁷⁸. Принасянето на жертва, засвидетелствано в различни обичаи, съдейства за цялостна или на отделни елементи космическа интеграция. При това жертвеното животно на календарни празници, строеж на къща, помени, лични и обществени оброци вина-

ги има положителна семантика. Тя вероятно произтича от неговия митичен еквивалент – космос. Съгласно космогоничните митове светът произхожда от частите на животно. В легендата за самоволната жертва най-често се явява елен, по-рядко крава – животно, олицетворяващо космоса. Съгласно българските представи козата не може да бъде курбан, защото тя семантично се отъждествява с персонифицираните сили на разрушението, олицетворени в дявола, а козата е един от неговите образи.

Българските легенди и обреди възстановяват и древния митичен образ на космическия първосъздател, посредник, културен герой, демиург. Към най-древните представи за космическия творец се отнася водоплаващата птица. В апокрифа „Тивериадското море“ водна патица изнася пясък и кремък от морското дъно¹⁷⁹. Обредните лица имат за свой прототип субекта на архаичното творение. Кукери, коледари, русалии, както и лица с определени професии като ковачи, баячки изпълняват функцията на културни герои. Сакралната символика на тези персонажи произтича от тяхната дейност – действителна или метафорична – и от ролята им на митологични посредници между двата свята¹⁸⁰.

Съгласно българските дуалистични легенди, върху които силно влияние оказало богомилството, налице са две творчески начала – бог и дявол, които са братя, съдружници, другари. Макар инициативата за създаването на земята да принадлежи на Бога, то дяволът донася пясък от морското дъно или пясък от морето. Според други апокрифи Господ е творческото начало, а дяволът е само негов подражател или изпълнител. Съгласно богомилската космогонична концепция Сатанаил, след като бива лишен от достойнствата си заради помислите си да се изравни с бога, бил хвърлен на земната твърд, където създал видимия земен свят¹⁸¹.

В дуалистични легенди често Бог е представен не толкова досетлив, колкото е дяволът. Чрез пчелата, която е божя посланица, той научава от дявола как да спре растежа на земята, как небето да я покрие, защо слънцето не бива да се жени. Някои обреди дават основание да се потърсят следи от древен култ към пчелата и почитането ѝ като женско божество¹⁸².

Космогоничното моделиране има и своята цветова символика. Свръхестествените същества, свързани с хаоса и подземния свят, са черни. Те се противопоставят на белите същества, които имат небесна семантика. Така в баянето от Странджа бяла жена, която излиза от бяло море, възвръща нарушената хармония, предизвикана от черната жена, излизаща от черното море. В хрис-

тиянската религия тази семантична цветова опозиция бяло – черно също е запазена, например при бог – дявол. В обредите с микро- и макрокосмогоничен характер голямо значение имат белият и червеният цвят. Тези цветове осъществяват връзката между двата свята, съединяват мъжкото и женското начало¹⁸³. Усуканият бял, червен, зелен (син) конец обединява трите сфери на вселената¹⁸⁴. Оттук произтича и апотропейната сила на мартеницата, съставена от два или повече цвята, която отблъсква и предпазва от злите сили.

Космическото дърво

Световното, или космическото дърво е една от универсалните идеи, характерни за митологичното съзнание, присъща на различни традиции още от епохата на бронза¹⁸⁵ и водеща тема в изкуството. С налагането на християнството образът постепенно губи семантичната си натовареност, осмисля се съобразно с християнската идея и се превръща в християнски символ. Той продължава да се среща и през Средновековието в народното творчество и в каноническото изкуство¹⁸⁶.

Космическото дърво и неговите варианти (дърво на живота, дърво на познанието, райско дърво, кръстно дърво, шаманско дърво и др.), които акцентуват някоя основна негова функция, е запазено като поетичен образ в традициите на различни народи от Стария и Новия свят. Среща се и във фолклора, народното изкуство и обредната практика на българите¹⁸⁷.

Основният иконографски тип представя дървото с клони до небесата, корен в земята или морето. Най-често неговият ботанически вид е дъб, кипарис, явор предимно в словесното изкуство или *родовито дърво* в обредната практика. На дървото обикновено са разположени птици (славей, сокол, орел), пчели, а в корена му – змия, змей, лами, на клоните му плодове – ябълки, нарове и скъпоценности.

*Израсло ѝ дърво високо.
Корени му в сине море,
вършец му бе в сине небе;
листи му са жълтици,
цветецът му дребен маргарец.
На секо клонче славейче.*

(СБНУ, 7, с. 329)

*Найде дърво кипарово
в корена му змех лежат,
на върхове славей неит.*

(Братя Миладинови, № 167)

Световното дърво, което олицетворява космоса, държи в равновесие вселената: корените му са в земята, короната в небесния свод, а стволът свързва небето и земята. Средновековната книжна, макар и християнизирана, запазва тази митологема. В „Разумника“ като елемент, поддържащ вселената, се споменава „железен дъб, който е посаден преди всичко друго“¹⁸⁸. В средновековната традиция като варианти на световното дърво могат да се разглеждат кръстното дърво¹⁸⁹, дървото на познанието или райското дърво с ябълки и виеща се змия.

Световното дърво в неговата космическа функция е присъщо на индоевропейската традиция, запазена например в древноиндийското, германското и славянското поетично творчество. В скандинавския епос „Стара Еда“ световното дърво Игдрасил е ясен: на върха му орел, корена му гризе драконът Нидхьог, по ствола му бяга катеричка, елени гризат клоните му, а под всеки корен има извор. В сръбска песен на върха на ябълково дърво сокол е свил гнездо, а в корена лежи змия. Особено поетичен е образът на дървото в коледна песен от Галиция:

*Коли ни було начало світа,
тогді не було неба ні землі
анолем було синје море
а сред морѣя зелени јавор,
на јавороньку три голобоньки.*

(СбНУ, 8, с. 265)

Космическото дърво като модел на вселената организира нейното пространство вертикално и хоризонтално. То е тричленно и тривърхо, което е отражение на тричленното делене на света. То определя посоките, маркира центъра на вселената, локализира отделните ѝ елементи – слънце и луна от двете му страни, птиците – в неговите клони, тревопасните – до ствола, хтоничните и водните животни – под корените. На дървото са разположени различни предмети и митологични персонажи.

Космическото дърво утвърждава идеята за единството и нерушимата цялост на вселената. В баяне от Родопите за изместено сърце три пъти се изговаря „слонце на борце || сорце на месту“, с което словесно се възстановява нарушеното съотношение между космическите елементи.

Предполага се, че за славяните световното дърво е дъбът, макар да са запазени следи от подобно схващане и за явора (у украинци и българи). Образът на дъб с орел на върха, срещащ се в народната словесна традиция, е прототип на световното дърво¹⁹⁰. На свещен дъб с орел Зевс създава небето, земята и океана. Според шаманските вярвания в Сибир орелът демиург е кацнал на дърво. В народни представи от Западна България орелът вие гнездо в короната на дъб (явор) и оттам води борба с градоносния облак хала. Миросването на дървото (провъртване на дупка в ствола, в която се слагат зехтин, тамян и восък) е своеобразен обред за увеличаване жизнените сили, съсредоточени в средата на цялото. По-стар вариант е записан в с. Бърля, Софийско. В ствола на дървото вместо тамян се слага кръв от агнето, принесено в жертва на Гергьовден. Миросаното дърво е семантично тъждествено на световното дърво и отблъсква природните бедствия и осигурява плодородие. В народната проза се среща мотивът за дърво, растящо в долната земя, с орлово гнездо на върха; всяка година змия изяжда орлетата. Събуден от техния писък, героят убива змията, а за благодарност орлицата го изнася на горния свят. В тази митологема се съдържа прототипът на световното дърво с двете опозиции, очертани от змията и орлицата. Тя разкрива посредническата функция на орела между двата свята и вечната борба между хтоничното и небесното начало.

В митологиите на различни народи (гърци, индианци, тюрки) космическото дърво е заменено от неговия еквивалент стълб или скала, които поддържат небето да не падне. Тази представа се среща и в апокрифите – бог създал седем стълба, които са върху водите и крепят небето и земята.

Дървото не само дели вселената във вертикал, но едновременно то свързва трите свята – подземен, земен и небесен. Същата функционална характеристика притежават небесната дъга, мълнията и змеят. В мит на южноамерикански индианци змеят държи разделени небето и земята, с което се явява еквивалент на световното дърво. В българската народна традиция змията (респ. змеят) често изпълнява ролята на космически медиатор, който свързва трите свята и се сближава функционално с космическото дърво или с негов вариант. Като реминисценция на идеята за световното дърво и змията като свързващо звено във вселената биха могли да се приемат някои елементи, като овчарските геги, кадуцей на Хермес, пръчката на Асклепий. Те съдържат виеща се змия около пръчка (ствол), а спираловидният орнамент отразява идеята за движение и развитие. В този смисъл като световно дърво може да се тълкуват и някои от тракийските релефи на Хероса, с

изобразено дърво с плодове и виеща се змия. Пълзящата по ствола змия е вероятно в ролята на космически медиатор. Изобразените фигури на хора и животни, които са характерни за средното пространство, заедно с други атрибути навеждат на мисълта, че семантиката на сцената отразява акт на жертвоприношение за измолване на плодородие или посвещение в получаването на някакво познание. Защото дървото на света в митологичното съзнание се явява класификатор, свързващ трите сфери: живот – плодородие – смърт.

Изображението на дървото в различните негови аспекти се среща като орнамент в народното изкуство: върху шевици (дърво и две птички), килими (богато разлистено дърво с птици от двете му страни), дърворезба (по иконостаси, амвони и др.). Върху каменни релефи се среща изображение на дървото на живота, израстващо от вази, в подножието му две змии, а на върха понякога слънчева розета или орел¹⁹¹, което отразява митологичната концепция за тричленното вертикално делене на света.

За праславянската традиция се предполага, че световното дърво *гајъ* (оттук и *райдуга*, *радуга*) е място, където пребивават душите на мъртвите¹⁹². Този момент е отразен и в българската народна поезия.

*У море дърво високо,
вършете му са в небето
с нишини земя покрива;
на всяко листе и душа,
на вършете са три души.
Тия са души най-грешни.*

(СбНУ, 5, с. 20)

Митологемата дърво-човешки двойник, запазена в народната поезия, отразява древни мирогледни представи. Дърво, под което лежи болен юнак, не зеленее¹⁹³. Твърде често срещан мотив е превръщането на влюбени, но разделени, в дървета – момъка в явор, а девойката – в ела или лоза; когато секат такива дървета, капе кръв¹⁹⁴.

Митологемата дърво-човешки двойник отразява човешкия образ като еквивалент на световното дърво и мирогледната концепция, според която човекът (микрокосмос) е снет вид на дървото (макрокосмос). Към този кръг представи се отнасят легендите за превръщане на хора в дървета, уподобяването на космическите елементи на частите на човешкото тяло, известно в митологичната традиция на много народи и запазено във фолклора¹⁹⁵. Човекът

и дървото са изоморфни. Младите се сравняват с младо дръвче, болните със сухо дърво, старецът на голяма фамилия със столовата дърво¹⁹⁶.

В тези митологеми дървото се явява в своя вариант дърво на живота. Голяма част от песните, запазили мотива за световното дърво, се изпълняват на Коледа. Това е времето, когато се сменя старата от новата година, когато настъпва периодът на т.нар. *мръсни дни*, които могат да се разглеждат като време на връщане към недиференцираното състояние на хаоса, преди неговото превръщане в космос като организирана система. Именно чрез песните с мотива за космическото дърво в неговите варианти се утвърждават мирозданието, космическият ред, човекът, животът, плодородието, бракът и семейството, щастието, които образуват една семантична поредица. Те обединяват елементите на космоса в едно неделимо цяло. Оттук произтича и неговата връзка със съдбата и предсказанието. Например пиленце, кацнало на дърво, което расте в море, а върхът му достига небето и клоните покриват земята, предсказва, че ще загине царство¹⁹⁷.

Космическото дърво е свързано с познанието и мъдростта. Движенията на Боян от древноруския епос по дървото и превръщанията му във вълк и орел са аналогични на действията на Один от скандинавския епос, който се спуска като змия и изкачва като орел. На дървото чрез ритуалното самоизмъчване Один получава тайните знания и необикновена дарба, което е аналогично на шаманските действия. Космическото дърво се явява в еквивалента на шаманско дърво.

Световното дърво изпълнява още една важна функция – то е път към света на прадедите. С него се свързва мястото, където пребивават душите на мъртвите¹⁹⁸. Славянското космическо дърво също изпълнява ролята на път към небето и света на покойните прадеди¹⁹⁹. Задължителен е обичаят, особено на гроб на неженени при погребение-сватба, да се сади дърво, което има определено отношение към култа на прадедите²⁰⁰. До края на XIX в. съществувала обредната практика, ако някой умре неженен, да се прави *оруглица* – цяло малко дръвче, което забиват в гроба вместо кръст – то пътува заедно с душата и ѝ помага по пътя²⁰¹. Тези обредни практики съдържат идеята за световното дърво като посредник между двата свята, като елемент на приобщаване към света на прадедите. Такава посредническа роля изпълнява и орехът в обичая да коленичат върху орехови листа на Духовден, когато се вярва, че душите на мъртвите се прибират обратно в задгробния свят. Твърде често върху надгробни паметници се среща

изображение на кипарис, който изпълнява вероятно същата роля като вечно живо дърво, един от ботаническите видове на космическото дърво.

Семантично дървото се свързва с човешката фигура, най-често женската, и с къщата. Като негови еквиваленти те често го заменят например в народното изкуство, където вместо дърво се среща стилизация на жена или къща. Женската фигура плътно се покрива с идеята за плодородие, залегнала и в дървото на живота.

Първообразът на космическото дърво е запазен и в обредите при покриване на къща. На покрива се прави дървен кръст, върху който се слагат даровете за майсторите. В Средните Родопи страните на кръста се украсяват със зеленина и цветя, на отделни места в Средна Западна България и Странджа се слага клон от плодно дърво, а в Североизточна България – венец от цветя. Може да се предполага, че вейката е по-старинна форма, макар и кръстът като християнски символ да е осмислен по-късно. Кръстът, както и венецът, има соларна семантика. Той може да се тълкува и като символ на тричленното делене на вселената. Подаръците за майсторите намират съответствие в предметите на световното дърво. Дървото (*кръст, венец, вейка*) при новостроящата се къща е еквивалент на космическото дърво. То маркира центъра на дома микрокосмос подобно на световното дърво, което маркира макрокосмоса. Благословията като средство за реализация на обредния замисъл за въздействие върху действителността²⁰² се осъществява само от майстора. Овладейл технически умения и сръчности, той не е лишен и от идеята за притежаване на някои магически способности. Затова вероятно може да се разглежда и в ролята на посредник между двата свята за измолване на здраве, благоденствие и плодородие.

Към елементите дърво – човек – дом трябва да се причисли и надгробното съоръжение, което семантично и по форма се свързва с тях, като дръвче на гроб, гробна къщичка като модел на дома и кръста като стилизация на дърво и човек, особено в случаите, когато по него се различава полът на покойника. Елементите дърво – кръст – дом – човек отразяват характерната за митологичното съзнание идея за изоморфизма на елементите на космоса, за тяхната превръщаемост и за прехода между различните светове.

Като образ на световното дърво трябва да се разглежда и сватбеното дръвце. То се изготвя от клонче от борово или родовито дърво, или трендафил с нечетен брой разклонения, най-често три, като на всеки връх се слага по една ябълка „за плодовитост на младите“²⁰³. То може да се състои от направо забучени в хляба

китки. Това дървце в Пиринския край, Добруджа и др. се поставя върху три кръгли хляба, като най-горният се украсява с птици и слънчеви символи. Названието *дъб* за кумовото дървце в Добруджа семантично го свързва с дъба като световно дърво. Трите клона и трите хляба символизират тричленно-вертикалното делене на вселената. В някои изследвания краваят и неговата символична украса се разглеждат като еквивалент на космическото дърво²⁰⁴. Кумовото дървце с неговата украса също намира съответствие с предметите на световното дърво. То има определено отношение и към света на прадедите и следователно притежава свръхестествена сила, която определя и мястото му в сватбения обред.

Друга съществена част от сватбения реквизит с определено отношение към кумовото дървце и света на покойните прадеди е сватбеното знаме²⁰⁵. То се приготвя от суров шипков или тръстиков прът, с червена кърпа на върха и ябълка, обвита с варак, и китка, или завършва с кръст, обвит с червени конци (Петричко). Поставя се на покрива, на изток или на зелено дърво. Сватбеното знаме се явява също еквивалент на световното дърво. Такава връзка се разкрива при високото гладко, намазано с мед дърво, на чийто връх са закрепени специално украсен колак, шише вино и бръшлян, които обредното лице претръчник трябва да вземе и отнесе у момкови (Дупнишко). Като имаме предвид формата на колака и слънчевите орнаменти по него, това дърво възпроизвежда космическото, подобно на сватбеното знаме и дървце. Дървото на *претръчника* много напомня украинския „дъб“ на Троица – прът с колело на върха, или сватбеното дървце с петел – у немците. Те могат да се разглеждат като отражение на идеята за световното дърво със слънцето.

Предметите на сватбеното дървце и знаме намират своите съответствия в предметите на космическото дърво. Техният магически характер се подсилва и от връзката на този сватбен реквизит със света на покойните прадеди. Тази връзка се подчертава и от някои елементи като ябълката, която е „позлатена“ (варакосана). От отношението към света на мъртвите произтича и магичният характер на предметите – ябълките се вземат за плодовитост и любов, от кърпата се прави люлка за първото дете, което ще се роди от брака, а пръчката се слага върху плодно дърво.

Дървото *бъдник* в коледния обреден комплекс също може да се разглежда като вариант на дървото на живота и посредник между земния и небесния свят. Смесовото съдържание на обредите около бъдника и особено миросването му е в магическото подсилване на жизнеността на световното дърво, във времеви цикъл между

старата и новата година, за утвърждаване на равновесието и реда във вселената.

Близък паралел до прототипа на световното дърво със слънцето над него и като слънчева магия е специално приготвеният прът със слама на върха, която се запалва. Обичаят се изпълнява на Сирница, когато слънцето променя своя ход.

От различните приведени примери става ясно, че образът на световното дърво е вплетен в различни дялове на народната култура, отдавна е загубил своето първоначално съдържание и роля, запазил се само като художествено-поетичен образ и идея с определена магическа функция. Прототипът на световното дърво, който присъства експлицитно и имплицитно във фолклора, обряда и изкуството, отразява различни семантични нива, които са свързани със светоустройството и космическото равновесие и с живота – плодородието – брака – смъртта. Идеята за единството на света, залегнала в космическото дърво, определя и неговата апо-тропейно-продуцираща магическа роля.

Растения

В българската народна мирогледна система по своеобразен начин са отразени реални свойства на животни и растения, установени въз основа на богатия трудов опит. Познанията на народа са намерили място в редица легенди и разкази, както и в обичайно-магическата практика и системата табу.

Бръшлян (*Hedera helix*). Бръшлянът заема важно място в култовата практика на българите. Той символизира здраве и дълголетие и е особено лековит, когато расте по църкви и манастири. Като лечебно растение се пие отвара от неговите листа и клонки, а при ревматизъм и др. подобни ги налагат върху болното място. Мъжът и жената пият при бездетство чай от бръшлян. При епидемични болести бръшлянът се носи като амулет – от клончета правят малки кръстчета, които носят на гърдите, слагат върху вратите на дома и обора²⁰⁶.

Като символ на дълголетие неговите листа украсяват сватбеното знаме в Югозападна България и бъклицата за калесване, от него се плете венчето за невестата. Правят и венец от бръшлян и коприва, през който на Гергьовден цръкват мляко и го заключват с катинар против магия. По неговите листа гадаят за здраве и живот на Бъдни вечер, Еньовден или на Йордановден²⁰⁷.

Бръшлянът участва и в погребалната обредност. При посещение на гроб се оставя бръшлянова китка при главата, а при помени върху житото²⁰⁸. Според представата на народа бръшлянът е едно от растенията, прокълнати от св. Богородица, затова няма плодове за ядене²⁰⁹.

В един микрорайон на Пиринския край бръшлянът се смята за „юдинско растение“²¹⁰. Той расте по скали, където се крият юдите. Когато човек го бере, за да се откупи от тях, трябва да остави конец, стотинка, трохи от хляб. В противен случай този, който носи бръшляна, ще пострада. Това особено се спазва, когато се бере за венец на невестата или за *феруглицата* – сватбеното знаме. Във Варненско бабата на Бабинден слага на главата си бръшлянов венец. Кацаров привежда мнението на Пердризе²¹¹, според което Дионис-Сабазий първоначално бил бог на растителността, а бръшлянът – негово свещено растение и вероятно тотем на някои от тракийските племена.

Действително бръшлянът е устойчив и постоянен атрибут на Дионис, който се нарича *κισσος κισσοάρας*. По заповед на Дионис бръшлянът обвива станове и столовете, на които са седели дъщерите на Миний, защото отказвали да празнуват неговия празник. Изпаднали в лудост, те слагат на главата си бръшлянови венци и се присъединяват към празнуващите жени. Също така по заповед на бога бръшлян обвива и кораба на пиратите. Бръшлян украсява люлката на детето Дионис. В легендата за смъртта на Семела бръшлянът до известна степен спасява Дионис²¹².

Бръшлянът е растение и на свитата на Дионис. Вакханките са с корона от бръшлян подобно на менадите, сатирите и Пан. Менадите, които са нимфи, кърмачки на Дионис, също носят венец от бръшлян. Има представа, че са буря, и съживяват треви и дървета. Без съмнение в представата за бръшляна в Югозападна България е оставил следа култът на Дионис и по-специално връзката му с менадите нимфи.

Бръшлянът може да се разглежда като класификатор, като първи член на опозицията живот – смърт. Той символизира безсмъртието. Затова е и атрибут на Дионис и на другите божества на вегетацията, на умиращите и възкръсващи божества като Атис²¹³. Също така той се среща като атрибут на Артемида като дарителка на безсмъртие. В посвещение от Филипи Артемида държи в лявата ръка бръшлянов клон²¹⁴.

Имел (*Viscum album*). Вярванията, свързани с имела, са твърде фрагментарни и не се срещат навсякъде. Общо взето това рас-

тение се смята също за юдинско и когато се бере, се оставя конец или паричка²¹⁵.

Вимело се смята за самодивско дърво. В Панагюрско не го внасят вкъщи. В Карнобатско се вярва, че птичета го присаждат по дърветата²¹⁶. Срещат се и по-различни вярвания. Дом, в който има имел, се смята за щастлив. Ако двама млади са под дърво с имел, всяка волност им е позволена. Вярва се, че той е лековит²¹⁷.

Имелът се смята за свещено растение още в древността вероятно заради неговата способност да се насажда сам и да вирее увит около други дървета. Неговият култ обаче получава най-голямо развитие у германци и келти. Балдер, слънчевият герой, загива от клон имел, пуснат от Ходър по внушение на Локи. За германците това растение символизира смъртта и зимното сковаване на природата, а за келтите е символ на възраждане на угасналата слънчева мощ. Като епитет гр. ἰήσοϋ имел присъства при някои слънчеви божества, като Зевс, Аполон Иксиос²¹⁸.

Почита се като неизчезващ, неувяхващ, защото расте без земни корени и остава зелен, когато дъбът е гол, с което символизира безсмъртието. Той също е символ на плодородие и заема място в коледните празници²¹⁹.

Ябълка. В обичайната практика и поверия ябълката има важно място. Когато двама се харесат, те си разменят ябълка – най-голям знак на любовта²²⁰. Такъв е смисълът ѝ при сватбените обичаи: младоженците ядат ябълка, за да имат деца. Тя украсява сватбеното знаме и кумовото дръвце. С ябълка калесват за сватба. Ябълката заменя ризата на невестата след първата брачна нощ: когато невестата е честна, вместо ризата показват ябълка. Върху тази ябълка сватбарите оставят пари²²¹.

Ябълката семантично се свързва със света на мъртвите и затова играе определена роля и в погребалната обредност като посредник между двата свята. Едно от най-разпространените схващания е, че архангел Михаил взема душата с ябълката. Също така в специална торба се слагат до мъртвеца ябълки, които той да занесе на своите по-рано починали роднини. На гроба на неженен вместо кръст се забива *оруглица* – цяло малко дръвче, отсечено от самия корен. Клоните му на върха са заострени и на тях слагат по една „позлатена“ ябълка. „Това дръвче не може да бъде друго освен ябълчица. То отива заедно с душата и помага из пътя. Като изсъхне, означава, че душата е отишла в рая и там са се разделили, защото дървото не може да влезе.“²²²

В българската народна култура се срещат интересни представи и обичаи във връзка с други растения и дървета. **Букът** се смята за свещено дърво. Вярва се, че на него живеят самодиви. Не се гори, вкъщи не се носи, че е „самодивско“. Ако се сложи на кола, вярва се, че тя ще се счупи²²³.

Според народните вярвания **брястът** гони лошите сили. Когато заграждат ново гумно, оградата е от бряст – тогава вече не влиза зло. Повечето оброци са от брястови дървета. Под него може и да се спи, защото няма лоши дихания.

С листа от **ясен** лекуват ухапване от змия. В коледни песни той е райско дърво. Невести и моми носят кобилици от ясен, защото от него бягат самодиви и змейове²²⁴.

Яворът е „чудно дърво“ в народните песни, под чиято сянка стои св. Никола, а св. Неделя го буди. От него правят овчарски кавали, сватбарската чаша, с която кумът запойва младоженците, ведрото, с което булката ще донесе вода. Само то може да запази булката и момата от змейове и самовили²²⁵. Според някои поверия под него може да се спи без страх и може да се прави оброк²²⁶. Според други, отразени например в песните, се съветва да не се минава край явор, защото

*Тува ми си има
седум самовили
люлька си вързват
тебе ми те чекат.*

(Братя Миладинови, № 8)

В сухо яворово дърво Гюргя самовила заключва 70 извора.

Дъбът също се смята за свещено дърво²²⁷. На Бъдни вечер пънът бъдник е от дъбово дърво. *Полязникът* влиза на Игнажден с пръчка или шумка от дъб. Бухалката, с която се пере и се кумичат, е дъбова, каквато често е и кобилицата. Оброците са и дъбови дървета. Там, където не е имало църкви, хората се молели при дъбовете. В с. Локорско (Софийско) имало три стари дъба, при които някога са служели литургия и са колели курбани. На Св. Троица с икони обикаляли целия синор „за берекет“, спирали при тия дъбове и ги миросвали (провъртвали със свредел дупка и сипвали в нея зехтин, слагали тамян и я запушвали с восък). Разказва се, че на тия дъбове някога са мътели орли, които пазели землището от град и хали.

Орехът според народните възгледи има връзка с живота на човека. Сутринта на Гергьовден вратите се украсяват с орехови листа, овцете се изкарват с орехово клонче. Понеже ореховата шума гони змейове и самодиви, през Русалската неделя всяка мома и булка слага в пазвата си орехови листа и пелин²²⁸. На Духовден богомолците, за да видят мъртвите, слагат под краката си орехова шума, която после отнасят вкъщи. Тук отново дървото се явява посредник между двата свята.

Дрянът се смята от народа за най-якото след чемшира дърво и затова е символ на здраве и дълголетие. Символизира радост и младост, защото цъфти най-рано. Поради това дрянът заема важно място в обредите: полязва се, коледува и сурвака се с дрянова пръчка. На Бъдни вечер се слагат дрянови пъпки на трапезата, а после ги пукат в огнището за здраве и по тях гадаят. Дрянови клончета с пъпки се слагат и в новогодишната баница²²⁹.

Растения с подчертано апотропейна сила са **чесънът**, **глогът**, **леската**. Вярва се, че от глога бягат всички лоши сили. Който има тояга от глог, спокойно може да пътува нощем. Носят като амулет кръстче от глог. С глог пробиват тялото или петата на вампирясал мъртвец²³⁰.

Чесънът притежава силно антисептично действие. В народната медицина се употребява против простуда, ревматизъм и главоболие. Това рационално лечебно свойство е залегнало в основата на широко разпространеното поверие, че чесънът пропъжда всички зли сили. Против уроки скилидки чесън се зашиват на шапката на детето, на забрадката на родилката, слагат се под стреха на нова къща и др. Чесън се сажда на гробища против утенчване на мъртвеца, а при смърт хората натриват чесън зад ушите си. В Годечко на трапезата на Бъдни вечер се слага задължително счукан чесън. Той се носи през мръсните дни. Вярва се, че предпазва от змии, самодиви и болести. Според някои известия чесън се слага на трапезата на Бъдни вечер у всички славяни. В чест на езическите божества се слага чесън в чаша. В „Слово некоего Христолюбца“ от XIV в. е отбелязано „і моляться і чесновиток богом же его творят – егда оу будет пир, тогда же кладут в ведра і чаши и пьют о долях своих веселящись, не хужьши соуть еретиков“. Същото е и в „Слово на Григорий Богослов“, ръкопис от XIV в.: „словяне же на свадьбах викидающе срамоту і чесновиток в ведра пьют“²³¹.

Голяма почит в бита на българите се оказва на старото дърво. Народната вяра забранява то да се сече, както да се сече и дърво на манастир, извор, воденица. Според народа дървото на кладенец

пази сянка, пази водата да не пресъхне. Съществува спомен, че някога хората се кръстели и палели свещи на големи дървета, където извършвали и жертвоприношения, и богослужения. Дървото заема особено голямо място в сватбената обредност. Под дърво например се разбулва невестата, булото се слага на родовито дърво, на някои места там се окачва сватбеното знаме и др.

Плодородните дървета са на особена почит, което е отразено в редица обичаи²³². Например в Родопите наред със светците на сватбата се канят и плодните дървета²³³. В Западна България на Коледа се връзва слама на плодните дървчета, за да раждат. А такива, които не носят плод, се заплашват, че ще ги отсекаят²³⁴. Подобни обичаи се спазват и у другите славянски народи²³⁵.

В народните обичаи ролята на растенията се определя от техните качества. Здрави, жилави, плодородни дървета заемат важно място в магическите действия, а лечебните – в народната медицина.

В някои от забраните са отразени народният опит и наблюдение. Табуират се дърветата с важно стопанско значение, като по този начин се запазват от унищожаване.

Прокълнати дървета и растения. В българския фолклор се среща мотивът за прокълнати дървета²³⁶, мотив, разработен под влияние на апокрифите и в християнски дух, макар да прозира неговата езическа основа. Дървета, които са прокълнати най-често от св. Богородица или св. Йоан Кръстител, притежават някои отклонения от народните представи за полезни дървета – това са дървета, които не дават плодове, като материал са слаби или не служат за храна на човека. Така например в коледни песни св. Богородица наказва трепетликата, защото, когато се родил Исус и коледарите оповестили това, гората и водата спрели да послушат тази нова песен, а само трепетликата не спряла:

*Ой те тебе, дърво,
дърво трепетлика,
да трепериш заман
и без вятър, и със вятър.*

(СББАН, 34, с. 135)

Богородица проклина ясиката, елата, бръшляна, че не ѝ сторили път: ясиката сянка да няма, елата да не цъфти и ражда, бръшлянът да е зелен, но да ражда „църни ъглени“. Овесът е прокълнат „да не влиза във воденица и литургия“, че също не се поклонил на Бога.

В молитва на св. Сисиний „от зла духа“ мотивът за прокълнатите дървета показва твърде тясна връзка с фолклора. Св. Сисиний среща дървета и ги пита дали са видели **врага** (дявола), носещ отроче. Върбата го излъгва и той я проклина да цъфти, а плод да няма; също и къпината, която го излъгала – „да си човеку у припетие, а себе на проклятие, де ти е корен, ту и връх“. Благословил явора, маслината, които му казали истината. Молитвите на Сисиний са разработили стари езически митове и през вековете са имали поддръжка в народните вярвания, но също са оформили и някои представи²³⁷.

Народните легенди и апокрифи обясняват началото на болестите, лечебността на билките и произхода на смъртта. Господ благословил тревите, с които запушил нараненото от дявола човешко тяло, да станат лековити, но хората умират, защото останала една незапушена дунка²³⁸.

Животни

Елен. В българските народни вярвания еленът е другар на самодивите, живее по високите планини и пие вода от неначетите планински езера. Самодивите яздят крилати елени, с които достигат облаците и луната.

Народната вяра строго забранява да се убива елен. Кошара, в която елени свободно влизат, е недостъпна за лоши духове. Често срещан мотив на коледните песни е за юнака, който иска да улови елен.

*Не е елен за ловене,
че е елен три години
три години млеко цицал
млеко цицал на кошута
седем години трева пасал
та я пасал при рудини,
вода ѝе пил на изере,
на изере неначето.*

(СбНУ, 3, с. 11, Софийско)

Според народните вярвания млякото от кошута е лековито, а рогата на елена пропъждат злите духове. Кръстчетата, направени от еленови рога, се носят като амулети.

В българския фолклор еленът олицетворява космическото небе – сур елен с цвета на светлосивото небе и посипаните по него светила.

*На чело му ясно слънце,
на гърди му ясен месец,
пу гърба му ясни дзвяди.*

(Илиев, Ат. Сборник, № 3, Пещерско)

Представата, че еленът поглъща змии, известна още в древността, се среща почти до края на XIX в. Затова вероятно еленов зъб се носи против змийско ухапване²³⁹. Запазени са огромно количество амулети с образа на елен²⁴⁰. В българския епос ловец Илия освобождава елен, погълнат до рогата от змия яловица или змия троглава. Този мотив чрез небесно-соларната символика на елена и хтоничната символика на змията отразява идеята за космическото противоречие между земята и небето.

Връзката на елена със слънцето е твърде стара. Още през каменната епоха се създава митичният образ на слънцето като живо космическо същество, гигантски елен със светещи златни рога, прибягващ по небосклона от изток на запад. Както и в българската песен, еленът олицетворява небето и цялата вселена.

Еленът изпълнява и ролята на посредник между небето и земята, между двата свята. Според представите на сибирските палеоазиатски народи шаманът с помощта на елен достига горния свят, а в лопарска приказка покойникът възсяда елен, за да отиде в света на мъртвите. Много народи на Средна Азия и Сибир почитат елена като тотем²⁴¹.

В представите на различни етнически групи еленът живее стотици години, което произтича от неговата космическа същност. Затова еленовите рога са символ на безсмъртие²⁴². Връзката на елена със слънцето, култът на мъртвите и идеята за безсмъртието са засвидетелствани по археологически данни от IV – III хилядолетие в погребалните обреди. В поверията на келтите еленът отвежда душите в другия свят при бога Цернукос, а при археологически разкопки е намерена келтска кола с елен от VIII в. пр.Хр. В тази връзка интерес представлява сведението на Бусбек от 1553 г. за българите. Той пише: „На гробовете имаше върху колове или дълги пръчки многообразни фигури на рогачи, сърни и подобни животни, изрязани от дърво“²⁴³. Бусбек дава следното обяснение: мъжете или бащите искали с такива паметници да засвидетелстват бързината и прилежанието, с което жените или дъщерите им вършили домашната работа. По-вероятно е да се смята, че подобни изображения на елени и сърни са символизирали безсмъртието на душата или пътуването ѝ с помощта на елен до горния свят.

Още в пещерната живопис изображенията на елен са разпространени на огромна територия на Евразия. Еленът е една от

главните теми на зверинния стил на евразийското изкуство²⁴⁴. Маскирането като елен е засвидетелствано още през палеолита в Западна Европа. Еленът е атрибут на Аполон, Артемида и Дионис. Ловна сцена на елени е изобразена върху амфора от Винча, а татуировка на елен – в гръцката вазова живопис, например върху сцената на вахканките, разкъсващи Орфей. Еленът е почитан също и от славяните и прабългарите. Често се среща в Българското средновековие и европейското изкуство от XI – XIV век²⁴⁵. До началото на XX в. сред българи, сърби и румънци в новогодишните и пролетните карнавали е засвидетелствано маскирането с маските на елен.

Еленът е семантичен еквивалент и на космическото дърво, като разклонените рога се асоциират с небесното пространство, откъдето вероятно произхожда и вярата в тяхната свръхестествена сила.

В християнската религия ролята на елена като посредник между световите е преосмислена съобразно християнските вярвания. Господ изпраща ангел или светец в образа на елен, който да съобщи на хората божията воля²⁴⁶. Често еленът е не само божи пратеник, но и самият спасител. Легендата за елена с разпятие между рогата получава широко разпространение в западните и източните християнски легенди²⁴⁷. Среща се и върху българските икони. Кръстът между рогата на елена символизира християнството, но и като предхристиянски слънчев символ се свързва с елена, който има същата семантична натовареност.

В българската народна проза еленът не принадлежи към дивите животни. Между него и човека съществува тясна митична връзка, запазена в легендите за превръщане на момче в елен, например като пие вода от еленова стъпка.

У нас е широко разпространена (в южната част на страната) легендата за самоволната жертва на елена, като по-рядко той е заменен от сърна или друго животно (бик, крава). На определено място, в определен ден (Гергьовден, Илинден, Константиновден, Петровден) от планината слизал елен, който доброволно и сам лягал да бъде заклан. Но една година той закъснял, защото трябвало да нахрани своите малки. Хората загубили търпение и го заклали, без да изчакат да си отпочине. Оттогава той повече не се явил²⁴⁸.

Легендата за доброволното жертване на елен или други животни е известна в широк ареал, обхващащ Балканите, Кавказ и Северна Русия. На Балканите се среща в Южна България, Североизточна Тракия, Епир, Янина, Сърбия²⁴⁹. Според много автори доброволната жертва има умиловителен характер, за да

осигури добра и плодородна година²⁵⁰. Доброволната жертва или жертва на първото дошло до олтара животно е тази, която е най-желана от бога. В легендата обичаят е календарно прикрепен към празници, свързани с горещото лятно слънце (Гергьовден, Константиновден, Петровден, Илинден).

Легендата разкрива типологични явления и представи не само в съвременните народи, но и в древността. Успоредици на тази легенда се търсят в античната легенда за Резос, разказвана от Омир, Пиндар, Псевдоеврипид, а през III в. записана от Филострат²⁵¹. Според нея Резос, който участвал в Троянската война и бил убит от Диомед, е син на речния бог Стримон и музата Евтерпа. Овладейл свръхестествени коне, по-бели от сняг, бързобеги като вихър, впрегнати в колесница. Отличавал се от смъртните хора, защото според думите на майка му ще продължи да живее и след смъртта си в пещерите като *ἄνθρωποδαίμων* – антроподемон. Филострат го знае като божество на бесите – отглеждал коне, бил въоръжен като войник и се занимавал с лов, при това „и глиганите, и сърните, и каквито животни имало, се принасяли в жертва, без да ги връзват, и сами се подлагали на ножа“²⁵².

В античните и съвременните легенди съществува един важен момент – доброволната жертва на едно и също животно на определен ден всяка година. В този елемент е отразена идеята за умирање и възкръсване на определен вид животно, както и обредът за възпроизвеждане на този вид, което ни отвежда към древните тотемистични обреди. Най-пълно тази идея е отразена в представата, че след жертвоприношението животното-жертва отново отива да пасе и с него се връща плодородието, а изчезването му означава глад. Легендата обяснява защо вече в жертва се принасят крава или бик, или овен²⁵³. Но принасянето на бик и крава означава, че по същество се преминава към нов тип култура, каквато е аграрната и по-специално земеделската²⁵⁴. Смята се, че явяващите се и изчезващи божества са по-древен вариант на умиращите и възкръсващите. В нашата легенда наистина се касае за поява и изчезване на животното, което по-късно става инкарнация на божеството на лова. Вярата във възкръсването на животното е залегнало в обряда, който цели и да се запазят жизнените елементи, като се събират кожа, кости, кръв. Затова при жертвоприношение кръвта се събира на едно място, а костите се заравят, за да може животното отново да се възроди, което се среща във вълшебните приказки²⁵⁵.

Другият момент, който отразява легендата, е свързан с лова. Едни от най-древните божества на лова са еленът и сърната,

любими животни на Артемида. Артемида – Бендида в земите на траките, се изобразява като яздеца елен. Тя покровителства всички диви зверове. Свързана е с почитане на скали, реки, животни. Обединява божеството на вегетацията, господарка е на зверовете и е покровителка на местности, скали и води. Често стои под священо дърво. Неин атрибут е и луната²⁵⁶.

В примитивните общества, когато ловът е бил основен поминък и източник за препитание, възниква и представата, че той е чисто и свято дело. Ограничаването на половото общуване преди лов в ловния сезон на определени животни с цел да се предотвратят конфликтите поради ревност във формиращите се човешки колективи е бил един от пътищата за преодоляване на „зоологическия индивидуализъм“²⁵⁷. Като преживелица половото табу се запазило почти до наши дни преди лов (както впрочем и при други стопански обичаи, например преди първа сеитба, оран). Неслучайно богинята на лова Артемида е девствена.

Вероятно към родовото общество, когато ловът осигурявал основното препитание, запазването на ловните животни от тяхното безсмислено избиване е било важен момент във взаимодействието между човека и природата. Наказанието за убиване на повече животни, отколкото е нужно за препитание, както и на някои по-редки видове, е отразено в грузинския ловен епос и в северноруските легенди. В грузинска легенда ловец убива еднорог елен и чува господарката на зверовете да вика: „Убиха еднорог, уморен беше, току-що от гумното си дойде“ (според грузинските вярвания, както и в българските гатанки, небето е гумно); тя проклина да загинат ловецът и неговото потомство²⁵⁸. Митът за Актеон съдържа подобен момент – той е наказан от Артемида, че убил необикновен елен с пъстра кожа и големи рога, и тя го превръща в елен, който ежегодно бил принасян доброволно в жертва по време на обряда, съдържащ убийство и изяждане на божеството²⁵⁹. Гръцкият епически герой Дигенис умира, защото убива необикновения елен с разпятие на рогата и звезда на челото. Този мит също напомня легендата за доброволното принасяне на елен в жертва, съвместното изяждане, събирането на останките, за да възкръсне отново. По-нататък този обред може да бъде прикрепен към много божества, загубвайки своята първоначална връзка с лова, особено с развитието на земеделието.

Според разпространена легенда, доскоро запазена и у грузинците, господарката на зверовете си избира любим сред смъртните ловци. Той не бива да издава връзката си с нея, както и причината за богатия лов, което той не спазва, и загива²⁶⁰.

Това напомня българската митологема за любовта на самодивата със смъртен овчар. Докато самодивата запазва образа си на ездачка и ловджийка и е свързана с дивата природа, то овчарят е образ, заменил ловеца вследствие развитието на скотовъдството като основен поминък. Самодивата разкъсва своя любим – един често срещан мотив в народната поезия. Това става, когато той издава тяхната любов и неговите близки се опитват да ги разделят. Особено интересен е образът на Вида самовила, която убива Иве, който е на лов и с песента си нарушава тишината на нейните владения, но после тя сама го съживява. Митовите за умиращи и възкръсващи божества, чиито корени са в пределинистичната религия и генетически се свързват с религията на Крит, М. Азия и Тракия, отразяват периодичното умиране и възраждане на природата. На ловния стадий обаче вероятно това се представя като периодично изчезване и появяване на вида животно, основен източник за препитание, и се свързва с обредите за неговото размножаване и редовно появяване през пролетта. Периодично явяващо се и изчезващо животно, както бе посочено, е по-стара представа от тази за умиращо и възкръсващо животно. То по-късно става атрибут на божеството. С развитието на скотовъдството и земеделието идеята се разширява, като умирането и възкръсването се отнасят за цялата природа. При ловния стадий жената е господарка на животните (което е отражение на матриархалните отношения), а ловецът, смъртен мъж, умира, като се превръща в животно, което е убил или от което загива (Атис, Актеон).

Първоначалният смисъл на легендата за самоволната жертва на елена с времето избледнява и често еленът се заменя с крава или бик, които имат по-голямо стопанско значение. Легендата се прикрепя към определен християнски празник (Гергьовден, Петровден, Илинден) и получава някои нравствени оценки (хората станали грешни, еленът трябва да се коли от честен и праведен човек, не се явява, защото не го оставили да си отпочине). Митичният образ на елена в българския фолклор е твърде сложно явление. Типологически паралели се откриват с вярванията на народите от широк ареал на Евразия. От етногенетичен аспект може да се допусне, че той е резултат от наслаждане на митологичните представи на етническите компоненти на българската народност, но окончателно създаден под силното въздействие на традицията на античното тракийско население.

Орел. В българските народни вярвания орелът живее по високи планини и излиза над облаците, където духат бесни ветрове.

Той единствен достига горния свят и слиза в долния. Орелът не остарява, защото отива накрай света, където се къпе в езеро с жива вода, и отново става млад. Съществува забрана да се разваля орлово гнездо, защото ще настъпи голямо нещастие. Вярва се, че на синор, където има орел, не бие град, защото орелът излиза и отвежда градоносния облак²⁶¹. Затова орелът е на особена почит – в Софийско му оставят курбан агнешка плешка²⁶².

Орелът според народните възгледи предвожда градоносните облаци и се бие с тях или ги отвежда там, където трябва да бие град. Когато видят градоносен облак, хората стрелят, за да изплашат и върнат орела, който го предвожда.

По своите стопански функции орелът се сближава със змея. Според сведения от Софийско²⁶³ змейове са петлите и орлите – вярване, което се среща и у сърбите. В Родопите змеят също приема образа на орел. Според поверие в Пиринския край *орлето* свива гнездо на явор и оттам брани градушката²⁶⁴. Ако в селския синор има орел *кръсташ* или змей, те излизат горе и се бият с облака хала или пък го откарват в друга посока²⁶⁵.

Според сведения от средата на XIX в. митичният образ на орела се свързва с небето и подземния свят. Той има 4 крила, произвежда ветрове или самият той е вятър²⁶⁶.

В народните представи и вълшебните приказки се среща дърво с орлово гнездо. Дървото най-често е дъб, явор, бряст, бук, на чийто връх има гнездо с орлета, които една змия изядва всяка година²⁶⁷. Орелът е посредник между световите. Той единствен може да достигне горния свят. Във вълшебните приказки той изнася героя от долната в горната земя или му помага да достигне страната на самодивите. В тази митологема, в която присъства световното дърво, змията и орелът олицетворяват двете противоположни начала: земно, хтонично, и небесно.

В средновековното изкуство често срещана композиция е борбата на орел и змия. Това изображение се среща и у източните народи (още III в. пр.Хр. в Китай, а после и на Запад). В духа на християнството се тълкува като борба между доброто и злото. У нас подобни сцени се срещат на врати и надвходни пространства на църквите „Св. Богородица“, Хасково, „Св. Никола“, Охрид (XII – XIII в.), в Долнобешовишкия манастир, Врачанско, 1852 г. Народната представа вероятно е отразена в изкуството – групата орел и змия олицетворява небето и земята, опозицията горе – долу. По-късно получава и морална оценка и се осмисля като борба между доброто и злото, между християнството и езичеството.

Орелът се среща върху глинени съдове от некропола на Нови пазар, а сцена на борба между змия и орел – върху сандъка от Терачина, върху средновековни пръстени, глинени съдове, крепостни блокове²⁶⁸. Много от знаците върху средновековни археологически паметници биха могли да се тълкуват като схематично изображение на орел. Орелът, свързан с идеята за величие, мощ и държавна власт, се среща често върху български средновековни паметници. Силата на птицата се подчертава чрез двуглавостта. Макар корените на символа да ни отвеждат в култа на орела, присъщ на широк културно-исторически ареал, то върху изображението на орела като емблема на държавност трябва да се отчита влиянието на Византия. Като продължители на средновековните културни традиции българските възрожденски майстори изобразяват орела върху църковни стени, олтарни врати, амвони, накити и др.

В средновековното изкуство у нас също получава разпространение грифонът, изпитал влиянието на скито-сарматския зверинен стил, способствал и за развитието му в древноруското изкуство от домонголския период²⁶⁹. Грифонът в българското изкуство независимо от своя източен прототип изпълнява предпазна и апотропейна функция и се изобразява върху врати, апликации, токи и др. Такава функция изпълнява и в арменското, и в грузинското изкуство. Неговата популярност у нас се дължи и на факта, че отговаря на определени мирогледни представи. Идеята, вложена в него, не е чужда на българите – най-често грифонът има глава на орел и на змия, т.е. на животни, които имат стопанска функция според народните вярвания.

Съвсем естествена изглежда и връзката между орела, небесния господар, и боговете на небето, като Зевс. В Родопите, където е записано поверието, че змеят се явява като орел, в халищата се среща лабрисът като декоративен орнамент под названието *арле* (орле). Още в микенската религия двойната брадва се асоциира със светкавицата и е атрибут на Зевс, а в съвременния гръцки език тя се нарича *ἄστροπελέκι* (гръмотевица, мълния). В българската етническа територия се среща обредната практика при градушка да се обръща брадвата с острието нагоре, за да пресече града. Лабрисът, който олицетворява мълнията и царската власт, е атрибут на боговете гръмовержци²⁷⁰.

Култът на орела е засвидетелстван у тюркските народи, по-специално у тюрко-българските огузки племена, у волжките българи и маджарите²⁷¹.

Особено големи са ролята и мястото на орела в шаманските представи на сибирските народи. У тях той също се свързва с не-

бето и не се убива. Бурятите вярват, че е първият шаман на един от техните бурятските родове или че първият шаман е роден от орел и смъртна жена²⁷². Интересно в този смисъл е и названието на белия орел у нас – *баба*, т.е. баща. Като реминисценция на тотемистични представи може да се тълкува мотивът от народните приказки за брак на девойка с орел, които живеят в гнездо на дърво²⁷³. Според последните изследвания през Ранното средновековие у нас е бил налице култ към орела като родов символ – онгон, подобно на тюркоезичните народи на Сибир и Средна Азия²⁷⁴. Като такъв той се среща върху някои изображения с функции на апотропей и пазител, които произтичат от тотемния му произход. Изображението на орел върху паметници от Урал, Западен Сибир се появява още от края на I хил. пр.Хр. Според алтайците при *камланието* (изпадане в екстаз и извършване на култово действие) орелът отнася шамана към бог Тосю. Сред шаманските предмети заслужават внимание ноктите на орел и шаманската маска орел²⁷⁵.

Шаманизмът е бил присъщ на определена степен в развитието на религиозното съзнание. Сведенията за Симеоновия син Баян и за Боян в „Слово о полку Игореве“ обикновено се тълкуват като следи от представите на шаманските превращения²⁷⁶. Напоследък се откриват нови материали, които доказват неопровержимо факта, че шаманизмът у прабългарите е бил в значително развита форма. Така например особено показателно е изображението на шаман върху керемидата в момент на култово действие с птица в дясната ръка. Характерно при него е подчертаването на женския елемент – гърдите. Това е свързано с представата, че идеалните шамани са жени, и вероятно затова се налага обичаят травестизъм, при който мъжете шамани се обличат в женски дрехи. За наличие на шамански представи у нас до приемане на християнството свидетелства и изображение на юрта и шаман с лък²⁷⁷.

В сцената на кана № 2 от съкровището от Наг сент Миклош орел носи гола жена, която държи в ръцете си два клона. Сцената може да се тълкува като шаманистична (орелът отнася жената шаман или нейната душа отлита на небето) или като тотемна (орел праотец на рода и жената прародителка)²⁷⁸. Второто тълкуване намира съответствие в сцената на кана № 7 – жена храни орел. Храненето на тотемното животно може да се свърже и с обичая да се оставя агнешка плешка на орела. Отъждествяването на орела със змея може да се илюстрира със следната народна песен, която от своя страна е близка по съдържание със сцената на кана № 2.

*Змей прелете над широко поле
криле влачи дур до черна земя,
под криле му гиздава девойка
занесе я у гора зелена.*

(БНТ, т. 6, с. 564)

Вярванията, или по-скоро митологизирането на орела е присъщо предимно по западнобългарските земи. Тук най-пълно е развита неговата функция на стопан покровител, която се преплита с тая на змея. Според вярвания в Западна България и Източна Сърбия змеят може да бъде човек или орел²⁷⁹. Той също така има допълнително две крила, които не се виждат, т.е. той е с четири крила. Когато има буря, се смята, че змеят пада в несвяст, а в това време духът му се бие в облаците. От Западна България е и приказката за брак на девойка с орел. Подобно на змея и орелът се свързва с небето и земята, каца на дъб, а дъбът е дърво на гръмотевицата и световно дърво. Орелът и змеят човек се сближават и от някои общи шаманистични идеи. Шаманизмът като форма на религия е присъщ на всички народи на определен етап от тяхното развитие. Като господстваща форма на религиозно съзнание е характерен за разложението на родовото общество. У някои народи шаманизмът се развива по-пълно и се запазва до късно, какъвто е случаят например с народите на Сибир. Митичните представи за орела са присъщи преди всичко на западнобългарските земи, Източна Сърбия, Източна Босна и Херцеговина. Откриват се паралели и с поверията на сибирските народи²⁸⁰. Може да се допусне, че той вероятно е тюркско наследство в българската народна култура. Шаманските следи в представите за змея човек са характерни също за Западна България, но те имат по-вероятно връзка с индоевропейската култура и по-специално с религиозната система на траките. Следователно двете представи от Западна България за орела и змея се наслаждат и преплитат.

Тези предположения, разбира се, са твърде хипотетични. Представите за душата са в основата на много обреди. Поверията, че тя се отделя и може да действа самостоятелно, че болест и смърт настъпват при открадването ѝ, са залегнали в редица магически действия. Комплексът от представи за душата, която отлита и се бие горе в облаците, е твърде аналогичен на подобни идеи и в шаманската форма на религиозно съзнание. Идеологичното осмисляне на шаманското камлание бива двойко: духовете се вселяват в шамана или душата на шамана лети в царството на духовете²⁸¹. Изпадането на шамана в екстаз, което се тълкува като отлитане на душата, е в основата на зараждането на втората представа.

По своята семантична натовареност орелът е твърде близък до петела. Както вече се спомена, орелът и петелът са змейове, а според народните вярвания от Западна България те притежават способността да разбиват градоносните облаци. Петелът е свързан с близкото пространство и с редуването на деня и нощта, „обединява пространствено-времените измерения на селищните общества“²⁸². Анализът на поверията и обредите разкрива соларно-хтоничната семантика на петела, връзката му със слънцето, подземните божества и култа на прадедите²⁸³.

Вълк. Според българските дуалистични легенди, чиито корени трябва да се търсят в апокрифите и езическите вярвания, вълкът е създаден от дявола. Но съживен по божия воля, той се нахвърля върху дявола, който оттогава е куц²⁸⁴. Особено интересно е българското поверие, че е добър признак, ако незабелязано в кошара най-напред влезе вълк и грабне овца: овцете ще се изягнят и ще са млечни²⁸⁵.

За предпазване на хора и добитък през годината се празнуват определени дни в чест на вълците *Трифунците* (1 – 3 февр.), *Мръските дни* (от Рождество Христово до Водокръщи), от Архангеловден до Коледни заговезни (обикновено 3, 5, 7 дни), а на някои места всяка сряда и петък или първия ден на всеки месец. През тези празници, наричани *вълчи празници*, *вучлячи*, *зверини празници*, *вучкови празници*, името на вълка, особено вечер, не се споменава, не се работи нищо вълнено, особено за мъжете, не се отварят ножици, вълна не се влачи, не се преде, не се чука сол около огъня, не се шие. Магическите действия, които се извършват през вълчите празници, имат за цел да предотвратят нападението на вълците върху хора и добитък. Вярва се, че най-опасен е последният вълк, *единак*, *куц* и наричан *куцулан* или *Кривльо*²⁸⁶. Аналогични магични практики да се върже устата на вълка, да се похлупят очите му се изпълняват и всякога когато се загуби добитък, за да не го изяде вълкът, дори и да го срещне в гората. В българските народни вярвания той е най-голям враг на вампирите, които разкъсва.

Според народните поверия вълчицата ражда само веднъж, но за да забременее, трябва да вкуси месо от куче или човек, облечен с дреха, работена през вълчите празници. „Бесуването“ (разгонването) на вълчицата съвпада с вълчите празници през ноември. Тогава вълците са най-опасни, защото търсят да нападнат човек, облечен с дреха предена, тъкана или шита през тези дни. Вероятно разгонването на хищниците през определено календарно време

е послужило и за изработването на цяла система от магически действия с предпазен характер. Времето на „окучването“ (раждането) на вълчицата съвпада с вълчите зимни празници през февруари (1 – 3, Трифунци)²⁸⁷. В Странджа се среща и поверието, че вълците „се зачеват във великата събота без изключение“, а се раждат на Еремия (1 май)²⁸⁸, което съвпада със съобщението на Аристотел, че се раждат в началото на лятото. В Странджа на Ереминден ловците показват по домовете новородените вълчета срещу подаръци, а главата и кожата на одраната вълчица носят на дълъг прът²⁸⁹.

Вълкът в древните и по-късните поверия се явява като тотем и водач. Статуетки на вълк от Винча се отнасят към неолита. Според сведения на Страбон даките се наричат вълци (δῶοι). Интересно е и сведението на Херодот (IV, 105), че неврите всяка година се превръщат във вълци. Според М. Елиаде това съобщение се отнася за годишните церемонии с обличане на кожи и поставяне на маски, които са свързани с инициациите на младежите или с периодичното връщане на мъртвите прадеди²⁹⁰. Образът на вълка като вожд на бойната дружина се среща у най-различни народи (славяни, гърци, иранци, нарти, тюрки и др.) и играе важна роля в близкия мит. У нас широко разпространена е легендата за Вълчан войвода.

Вълкът е в опозиция с орела и в близост със змея дракон. Според германския епос чудовищен вълк Фенрир ще глътне слънцето и ще погуби света. Той бива унищожен от Один подобно на Тор, който убива световния змей Йормунганд, брат на Фенрир. В руския фолклор действията на вълка повтарят тези на змея, което дава основание тези митични персонажи да се отъждествяват²⁹¹. Вярванията за върколака според някои изследвания се обясняват с фолклоризация, с проектиране във въображението на шаманистичните или инициационно-военни ритуали²⁹². Българските поверия за върколака също съдържат някои общи черти – представата, че във върколак се превръща всеки убиец и престъпник, поверието, че върколакът яде луната и слънцето и причинява затъмнение.

Връзката на вълка с някои космогонични представи и тотемистични превращения се е запазила в някои обреди и поверия. Интерес представлява обредното раждане от кукерската баба на куче или коте (семантични еквиваленти на вълк и лъв, които са и царски символи у траки и прабългари)²⁹³. Като реликти, свързани с тотемизма, могат да се разглеждат запазените поверия от Североизточна България. Те забраняват бременна жена да яде месо, наядено от вълк, за да не се роди окосмено дете (вълоедина),

или да се погребва мъж с дреха, работена през вълчите празници, за да не върколаса²⁹⁴. На същата връзка указват и обратните мерки – в Странджа *съботничавите* се хранят с *вълкоедене* (месо от животно, удушено от вълк), за да не се страхуват; в лечебните практики болното дете провират през челюсти на вълк или кадят болния от треска с вълча кожа в Ямболско. В баяне от Годечко²⁹⁵ вълкът се явява и като космически модел или пък може да се сближи с митичния Фенрир, заплашващ света.

*Задал се чуден вълк
седнал в чудно бунище
подпрял се с чудна тояга:
едната му джука на земята,
а другата – на небето!*

Вярванията и обредите, свързани с вълка, които се срещат у нас до началото на XX в., намират свои аналогии и сред другите славянски народи. Най-близо те са до сръбските. Според последните вълкът е сътворен от дявола, но и дяволът се страхува от него. Името на вълка не се споменава нощем. Вярва се, че вълкът е с голяма лечебна мощ. В определени дни се изпълняват редица обреди против вълците²⁹⁶.

У източните славяни почитането на вълка е сравнително по-слабо. У белоруси, украинци и поляци се е запазила представата, подобна на тази при южните славяни, че вълкът избива злите демони²⁹⁷.

Вълкът в народните поверия принадлежи към нечистата сила и функционално се свързва с дявола. Дяволът се явява като вълк, коза, черна котка. Макар вълкът да се свързва с нечистата сила като дяволско творение, същевременно е и най-големият враг на вампири и устрели, вероятно защото съгласно поверието в Странджа е заченат на Великата събота. При споменаване на дявола и вампир се казва „ял го вълкот“, а в басня болестта се плаши със силен ангел и страшен вълк „вълкот кя те изее“²⁹⁸. Вероятно под влияние на апокрифите сред румънците съществува легенда, според която вълкът е създаден от дявола със съгласието на бога, но дяволът се страхувал от вълка²⁹⁹.

Митологичният образ на вълка съдържа една характерна черта – непълнота и асиметричност на формата (той е куц, еднокрак). Тя го характеризира като хтоничен персонаж и персонаж, който се намира на пресичането на границата между два свята³⁰⁰. Оттук именно произлиза и друга негова черта – да се превръща и приема различен облик, което откриваме в свръхестествените същества от типа на върколака, известни на славянските и балканските народи.

Митологичната представа за вълка у българите генетически се свързва със славянското езичество, но не трябва да се изключва влиянието на балканското антично население и религията на пра-българите. В религиозното съзнание на турки и монголи вълкът заема особено място. В представите за него са налице някои черти, които го свързват с тотемизма и шаманизма. Вълкът е прародител на турки и монголи. Според легенда от връзката на жена и вълк или вълчица и момче се раждат десет синове – основатели на тюркските родове³⁰¹. Вълкът се смята за тотем и божествен покровител на добитъка у чувашите, който яде предназначения му добитък, и те никога не го наричат по неговото име. Бракът на девойка с вълк в приказка от Охридско е тотемен елемент, запазен в народното творчество³⁰².

Култът на вълка е запазен и у башкирите. Като етноним *баш-корт* (главният вълк) той се среща за огузкия клон на турките³⁰³. Според вярванията на коряките вълкът е шаман и по време на техния вълчи празник един мъж във вълча кожа играе около огъня на огнището. На турките е присъщо вярването, че всеки шаман може да се превърне във вълк. Подобно вярване за превръщане на човек във вълк е било познато на много народи, особено славяни, балти, германци. Луипранд, кремонски епископ, съобщава за сина на Симеон, Баян, че дотам изучил магията, че от човек ставал вълк или на какъвто друг звяр поиска, което безусловно се свързва със старата езическа вяра, независимо дали е бил магьосник или шаман. Според някои сведения прабългарите почитали кучетата, на които принасяли жертви и които имали голяма роля в договорните клетви³⁰⁴.

Разглеждайки поверията, трябва да се отбележи семантичната равнозначност на кучето и вълка. Два вълка са кучета на Один подобно на св. Георги у източните славяни и у сваните. На Один принасят в жертва вълци и кучета на прът подобно на ритуалната практика у сваните да се окачва вълча кожа на дълго дърво, както е засвидетелствано и за митичния гръцки герой Кандавал (удушвач на куче), на когото жертвали куче. Корените на обичаите В. Вс. Иванов търси в митологията на древна Анатолия³⁰⁵. В хетските текстове се съдържат сведения за ритуални преобличания в маски и кожи – за хора вълци, хора мечки и хора кучета. Според индоевропейската традиция извършилият убийство или човешко жертвоприношение става вълк³⁰⁶. В гръцката митология троянецът Долон като съгледвач в лагера на ахейците се преоблича във вълча кожа³⁰⁷.

Противопоставянето свой – чужд се отразява в означаването на свой като принадлежащ към човешкото, а чужд – към живо-

тинското, нечовешкото. Вторият член на опозицията – чужд – се отнася до същества, които се разбират като човешко-животински хибриди. Към тази позиция се отнасят някои зли демони (включително и дяволът с наличието на антропоморфни черти). Тук принадлежи и вълкът, както и демоничният хибрид върколак, срещан у всички славянски народи. При тези превращения нито вълкът, нито върколакът (човек вълк) имат медиативна роля, а загубват своето положително човешко начало.

Мечка. Според народните вярвания мечката излиза от зимното си леговище на Благовец (25 март) и отново се прибира на Секновене (29 август). В чест на мечката се празнува Андреевден предимно в Западна България, макар че се среща и в други части на страната. Той се нарича още Мечкинден и на този ден се вари боб, царевица. Сварените зърна се хвърлят из комина и се казва: „Да си здрава, бабо Мецо“ или пък оставят от тях в четирите ъгъла на къщата с думите: „На ти, мечко, за душа“. Обикновено като изпълняват тези обредни действия, наричат: „На ти, мечко, варен кукуруз, да не ядеш суровия, да не ядеш стоката и човеците“. На отделни места за мечката оставят на вратата нанизана варена царевица³⁰⁸. Според Н. Геров този обичай има отношение към влизането на мечката в зимен сън.

Култът към мечката е един от най-старите. Още от епохата на палеолита се откриват амулети от мечешки зъби и нокти³⁰⁹. В българските поверия мечката е враг на вълците. Тя предпазва от болести; при уплаха или треска с мечи косъм кадят болния³¹⁰. Вярата в способността на мечката да отблъсква злите духове намира място в носене на амулети от части на животното. Мечката не се убива, освен ако е стръвница. Нарича се ласкаво „баба Меца“. Според народните представи хората могат да се къпят след Благовец, защото тогава мечката вече се е окъпала в реката и водата е добра. Често срещан обичай в миналото е мечка, съпроводена от мечкар музикант, да ходи по селата и стъпва върху тялото на болен, за да оздравее, или на здрав, за да не се разболее. Мечката като персонаж и маска участва в карнавалните обичаи, например бабугери в Благоевградско и сурвакари в Пернишко³¹¹. Съществуват сведения за мечешки танц, изпълняван от момък, облечен в мечка кожа, който подражава на мечка и преследва момите³¹².

Според някои легенди и приказки от Западните Родопи мечката е произлязла от девойка, която е била изпратена от мащеха си да пере черна вълна, докато стане бяла³¹³. В други приказки от

Западна България мечок отнася царската дъщеря в пещера в планината и от връзката им се ражда дете с голяма сила, което е половин човек, половин мечка³¹⁴.

Особено интересен е предсватбеният обичай *момино òро* от Монтана. В него участват само девойки, които пеят любовни песни и играят. По време на обичая годеницата, често маскирана като мечка, разказва приказка за произхода на мечката от мома, която била преследвана от ергени или турци. Чрез пантомима тя разиграва отделни моменти: как бяга мечката, как ръмжи, как се изправя на задните си крака³¹⁵.

Маскирането като мечки е характерно за сватбата в Сливнишко, в понеделник, след обредното водене на невестата за вода. На връщане невестата трябва да преодолее известни трудности пред портите – да пренесе тръни, дърва, под които лежи мъж или жена, маскирани като мечка. „Мечката“ държи в ръце куче, коте или повита кукла. Невестата помага на маскирания да стане, дава му вода, а той – кучето, котката или куклата³¹⁶. При посрещане на булката в Троянско се разиграва обреден диалог, в който младоженката се отъждествява с мечка, а младоженецът – с мече или биче с рога³¹⁷.

Все в тази връзка интерес представлява и мотивът за мома змеица, която се явява при овчаря като мечка стръвница: „Отдалече иде, мечка е, до мене иде, мома е“³¹⁸. Обикновено след тяхното разделяне с помощта на билки и магии тя вече се явява само като мечка³¹⁹.

Широко разпространени сред народите на Евразия и Северна Америка са легендите за превръщането на хора в мечки, за съжителство и свещен брак с мечка, от която връзка се ражда потомство. От събраната информация не е трудно да се открият следи от тотемни вярвания и инициационни обреди (обичаят преди сватба, превръщане в мечка чрез трудно изпитание, приказката за брак с мечок, пещерата, в която се отправя девойката).

Близки типологични и етнокултурни паралели на този мотив откриваме в култа на Артемида, които също могат да се свържат с тотемизма и инициациите. Мечката заема голямо място в култа на Артемида и легендите за Калисто и Ифигения. Артемида-Брауро била почитана в района Браурон в Източна Атика, пренесена в Лемнос и после официално приета в Атина (края на VI в. пр.Хр.). Тя е Велика богиня, чийто култ се корени в трако-целасгийския свят³²⁰. В храма ѝ девойки преди брака изгълняват танц на мечка, което може да се тълкува като обред на инициация, когато посвещаваните изобразяват тотема. По време на обреда

те се обличат с кожи на животното тотем, чрез песни и танци се извиква тотемът, от когото получават знания и помощник³²¹. В светилището в Браурон и Атина жриците на Артемида са девойки, облечени като мечета³²². Съвсем тотемен произход има и митът за Аркад, родоначалника на аркадците, човек мечка, роден от Калисто, нимфа от свитата на Артемида. За нарушаване на обета за девственост богинята я превръща в мечка, а Зевс, за да я спаси от сина ѝ, който не я разпознава и едва не убива, я поставя на небето като съзвездие³²³.

Мечката е на особена почит и у другите славянски народи, особено у източните. Според много от техните представи тя е положително човекоподобно същество с душа, действия и поведение, напомнящо човека. В много приказки мечката се сприятелява с хора, жени се, има дете, носи богатство, често е син или брат на човека, бори се с лоши духове. Към мечката се обръщат с имена като към уважаван човек или с много любов: Миша, дедушка, Михаил Иванович, Михайло Потапич. В суеверията срещата с мечка носи щастие³²⁴. У белорусите се среща интересният обичай *комоедица*, изпълняван по Благовещение, когато се смята, че мечката се събужда от зимния си сън. В нейна чест се прави угощение с любимите ѝ ястия. Целта на обичая е да се умилюва мечката, за да не вреди на стопанството и домашния добитък. Не е трудно да се види в този обичай пролетен паралел на българския обичай през зимата – Андреевден. Вероятно към праславянската епоха се отнася мотивът за връзката на мечката с граха, срещащ се сред източните и западните славяни. Не е изключено той да е оставил следи в обичая на Андреевден да се варят бобови и други зърна, които заменили граха.

За някогашна почит към мечката и за нейното родство с човека дават представа някои забрани тя да се убива (както е и у българите), да се яде месото ѝ³²⁵. В църковен текст от XII в. се дава положителен отговор на въпроса, дали може да се прави кожух от мечка кожа³²⁶, което показва, че някога е съществувала такава забрана. Близкото родство на мечката с човека е отразено в идеята за превръщането на човек в мечка и обратно, за съжителството на жена с мечка и др.

Култът към мечката е широко разпространен сред народите от Северното полукълбо – Европа, Азия и Северна Америка. Особено добре е застъпен в бита на народите от Сибир³²⁷. В този култ се преплитат тотемни възгледи и стопански обреди. Мечката се смята за човек, но само дрехата ѝ е друга. Тя се нарича с ласкателни имена, към нея се отнасят с уважение. Някои от имената

изразяват родствените връзки с нея като: дядо, баща, брат на майка. При убиване на мечка ловецът води разговор с нея, с което ѝ се извинява или ѝ обяснява, че не той я е убил. При празниците в чест на мечката е отразен митът за умиращо и възкръсващо животно, както и вярата, че след неговото ритуално изяждане то отново ще се върне на следната година, ще оживее, макар в друга особа от този вид и с друга кожа.

Култът към мечката намира място и в по-висши религиозни системи. В Задволжието, където почитането ѝ като господарка на зверовете е засвидетелствано през XI в., тя взаимодейства с Велес – Волос, „скотий бог“. По-късно нейният култ оставя следи и в църковната иконография – например дървено изображение на св. Николай с глава на мечка. С такава глава е изобразена и една от фигурите на света Троица³²⁸.

Митологичният образ на мечката може да се разглежда като друг образ на змея. Сближава ги техният хтоничен характер, връзката им с тотемизма и инициациите. Това се отнася до представите за съжителство с жена, за раждане на потомство, донасяне на богатство. Особено интересна е връзката девойка – змеица – мечка. Змеицата е мома, която се явява като мечка и чрез определени обреди окончателно се превръща в мечка. Девойката се превръща в мечка при нарушаване на приети норми на поведение и при непреодоляване на трудно изпитание. В тези фолклорни мотиви без съмнение намира отражение идеологическото съдържание на обичаите при преминаване.

Мечката се намира на границата между човешката и животинската природа: като положително същество с човекоподобна същност като „свой“ (някога било човек) и като същество към животинския свят „чужд“ (стопанин на гората, представата за нечисто животно, табуираното название за нея у всички славяни). Поради своята двойствена природа (стопанин на гората и тясно свързана с човека до способност за взаимопревращения) тя е междинно звено между членовете на противопоставянето свой – чужд.

Култът към мечката е общ за всички славяни и според някои изследователи той ги отделя от другите индоевропейци (изключая балти и германци), непознаващи толкова развити форми на този култ. Това дава основание за праславянския период да се предполагат особено тесни връзки с него в евроазиатския ареал³²⁹. Българските поверия и обичаи, свързани с мечката, могат да се разглеждат като наследство от праславянския и античния балкански митологичен фонд. Особено силно влияние върху тяхното изграждане оказва култът на Артемида.

Кон. Според българските представи конят е вярно и предано на човека животно. Той е недосегаем за самодиви и змейове и рядко който пътува нощем на кон бива нападнат, даже чума не напада човек на кон. Конят предусеща лошите духове и предсказва нещастие. В такива случаи той спира и тропва, отказва да върви. На Бъдни вечер се пече специален хляб за коняря.

Покровителят на конете у българите и другите южни славяни е св. Тодор Тирон. В деня, посветен на него, *Тудорица*, *Тодорова събота*, *Конски Великден*, се изпълняват редица обреди, които целят размножението и здравето на конете³³⁰. Провеждат се конни надбягвания. Конят победител не се продава, защото се смята за покровителстван от светеца. В зобта се слага леща, боб, царевича, раздава се колак за здравето на конете. В Югозападна България съществува обичай цялото село да вари грах в църквата като курбан. Хлябът в чест на светеца *боговица* е с изображения на кончета, уши, опашки и подкови³³¹. Раздаването на хляба от жени, които ще раждат, на жени, също „не отродили се“, при което подскачат и цвилят като кобили, има характер на магически обред за плодородие. На Тодоровден става и обществено представяне на невестите, омъжени през зимата.

Особено голяма е близостта на българските обичаи с тези на другите южни славяни³³². Според етнографските данни конят не заема такова важно място в обичайната система на източните и западните славяни, както у южните славяни. У източните славяни покровител на домашните животни е св. Георги, наричан св. Егорий, Юрий. По-съществена роля конят играе в обичая Ярило. Конят е широко представен в руската шевица, където носи соларна семантика³³³. Почитането на коня е характерно за древните траки, като е един от главните атрибути на тракийските божества. Възникването на култа към конника в Тракия се отнася около средата на I хил. пр.Хр. На кон се изобразява главното тракийско божество, т.нар. Тракийски конник, или Херос, чиито оброчни релефи най-много са разпространени в българските етнически земи и Източна Сърбия. На кон се изобразяват и други божества, които гръцката иконография не познава като конници. Единствено в земите на траките Зевс е представен на колесница. Конят заема голямо място и в погребалната обрядност на траките – животното е съпровождало трупа на своя господар и било погребвано с него, а над издигнатата могила са били устройвани конни състезания. Тракия в представите на античните автори е страна с развито коневъдство³³⁴.

Жертвоприношение на бял кон се практикува при погребение освен от тракийската знатна върхушка, също така и от гърци, илири, славяни, балти. Обичаят, засвидетелстван за Античността, да се устройват конни състезания при погребение, съществувал и у славяните.

Култът към коня играе голяма роля в религиозните представи и погребалната обредност на тюркските народи, в чието стопанство заема първостепенно място. Урало-алтайците принасят в жертва бял кон на небесните богове Тенгри и Улген³³⁵. У якутите силните шамани яздят бели коне. Подобно на индоевропейците и у тюрките белият цвят на коня се свързва с идеята за власт.

Голямото сходство в легенди и ритуали, свързани с коня, неговата роля в празника на слънцето и на плодородието и при погребалната обредност на толкова различни народи се дължи според Е. Кузмина на обстоятелството, че заедно със самото животно и навиците в неговото отглеждане били заимствани обредите и митовите, създадени от индоевропейците, които първи ги опитомили³³⁶.

Конят заема важно място в тяхната митология. Конят, колесницата и колелото са символи на слънцето у всички индоевропейски народи³³⁷. „Бързоконно“ е постоянен епитет за слънцето в „Риг-ведата“. В древноиндийската митология конят бил свещено животно на Индра, който функционално съответства на Перун и Тор. Конят на Индра е златогрив и слънцеок, впрегнат в златна колесница. В „Химн за жертвения кон“ (Ригведа I, 163) проличава връзката на коня с Индра, който пръв го обзавел, а океанът, слънцето и небето се свързват с раждането му³³⁸.

От слънцето сътворихте коня, о богове!

.....
И още, коньо, ти приличаш на Варуна,

защото в него казват, е твоето висше място на раждане.

(Превод по „Поззия и проза древнего Востока“, с. 390)

Според древногръцката митология конят е създаден от Посейдон, бога на морето. Светлият кон е помощник на змеебореца, конят на Индра носи епитет „змееубиец“, а св. Георги, убиващ дракона, най-често се представя на бял кон. Представа за връзка на коня с бога на гръмотевицата се среща и у балти и славяни: Свентовит, Перун, Перкунас. Богати сведения за Перкунас на кон или колесница се съдържат в латишкия и литовския фолклор³³⁹.

Една втора линия от езическото наследство в митичния образ на коня идва вероятно от прабългарите. У тюрките конят е също свързан със слънцето и е посветен на Тенгри хан, на бога

на небето³⁴⁰. При тях конят не е тотем, а слънчев символ. Тези представи са оставили следи и върху българските средновековни паметници. Според вярвания на древните славяни конят е символ на смъртта и възкръсването на слънчевото божество, което изгрява и залязва. Конят е любим мотив на древноруското изобразително изкуство и се запазва до края на XIX в. върху дървени битови предмети (хурки, гребени, покриви, детски играчки, дръжки на съдове). Слънчевият знак често се съчетава с изображение на кон, например върху саркофаг от Плиска³⁴¹. Широко разпространение в периода VII – X в. на територията на Северен Кавказ, на Горното Прикамие, Поволжието, Сибир получават слънчевите амулети във вид на кон. Слънчеви амулети са срещаните у нас през Ранното средновековие накити с изображение конник с лице en face и ръце на бедра, двуглавите кончета за свещници, открити в Преслав и Силистра³⁴². Следи от тази традиция са наследени и в българската народна култура³⁴³. Подставките за огнище *кончета* (главнярници) имат название и глава на кон. Те, от една страна, показват връзката с култа към слънцето във вид на неговия земен огън на огнището, а, от друга страна, имайки отблъскваща сила, прогонват злите духове от огнището, което най-тясно е свързано с представата за дома. Под влияние на балканската представа за ролята на змията апотропей често се срещат кончета със змийски глави, особено в Родопите, където този култ е най-запазен. Конят е атрибут на бог Тангра³⁴⁴, прабългарския бог на небето. Не е изключена и ролята на коня в шаманизма на прабългарите, а конската опашка като знаме да води началото си от обичая да се окачват части от коня (глава, кожа) на дълъг прът, което има апотропейно-продуцираща магическа семантика.

От древните митове и ритуали проличава, че основната функция на коня е посредничеството между двата свята, между живите и небесната обител на прадедите. Аналогична е функцията на огъня.

Такъв е вероятно и смисълът на коня в погребалните обичаи, както и конните състезания след погребението у гърци, римляни, траки, славяни, иранци и др.³⁴⁵ Върху копринени траурни кърпи от Русенско и Силистренско се срещат ездачи на коне или камили, винаги 4 на брой. Такава кърпа вдовицата носи 9 дена, вързана на челото³⁴⁶.

Връзката на коня със слънцето, плодородието и виталността се открива в обичаи на индоевропейски, кавказки, тюркски и др. народи. Те са прикрепени към периода на слънчевото равноденствие и включват в себе си конни състезания, жертвоприношения на коне, фалически действия и песни³⁴⁷. Следи от тази обредност срав-

нително по-дълго са запазени у грузинци, осетинци. Южнославянският празник в чест на конете – Тодоровден, прикрепен календарно около деня на пролетното равноденствие, съдържа конни надбягвания, обреди за плодородие и плодовитост на конете и хората. Може да се предполага, че ядрото обичаи е запазило прототипа, описан за древните индийци, римляни, турки.

Особена роля се приписва и на главата на коня. Сред осетинците, които генетично са свързани с ираноезичните племена, в началото на XX в. се среща обичаят поклонение на конска глава, а конски череп се слага върху огради, над врати, на дълъг прът. Може би конската глава, забита на кол, е символично изображение на слънцето и има функция на апотропей. Такава функция изпълнява срещана доскоро у нас аналогична практика да се поставя конски череп на огради и високи дървета.

В представите за коня в българската народна култура следователно са наслоени различни вярвания с различен етнически код. В основата на всички е широката типологическа, етнически недетерминирана представа за връзката на коня със слънцето и ролята му на посредник между двата свята, която откриваме и у индоевропейци, и у турки. Тази представа се е запазила по-дълго у траки и прабългари, което е в тясна връзка с техния бит и култура.

Коза. В народните вярвания козата е нечисто животно. Тя е „дяволска стока, зачената от дявола“. Също така съществува представа, отразена и в дуалистични легенди, че дяволът е яхнал козел³⁴⁸. Като нечисто животно не се коли курбан и не се принася в жертва. Нещо повече, козата се възприема като дявол, като един от неговите образи.

У източните славяни отношението към козата е двойствено. От една страна, на козела приписват апотропейна сила (от него се страхуват демоните и дяволът)³⁴⁹, а поради похотливостта му се свързва с плодородието³⁵⁰. От друга страна, сред източните славяни, както у румънци и други народи, се среща представата, че дяволът създал козата, че се явява в образа на козел.

Вероятно върху българските народни представи за козата е оставил следи култът на Дионис. Зевс, за да спаси Дионис от Хера, го превръща в козел и Хермес го отнася на нимфите в Ниса. Козата е жертвено животно на Дионис и негов постоянен атрибут. Сатирите от неговата свита са първоначално козоподобни същества. Дионис е наричан „жив козел“, „този, който има кожа на чер козел“. Пан, син на Хермес и покровител на стадата, е с кози крака. Сатирите, които са изпълнители на обредните действия на Дионисиевите

празници, са маскирани с костюми, заимствани от тотемното животно на честваното божество³⁵¹. В светилищата от Античността у нас се откриват следи от коза като жертвено животно (например в Бактун). Срещат се изображения върху вази на менади, разкъсващи кози, както и тракийски вакханки с кожи и рога от кози, за да подражават на бога, мислен като козел. Една от най-централните маски при обичая кукери в Югоизточна България, обичай с античен произход, с елементи от древните Дионисиеви празници, е тази на козела³⁵².

Какъв е произходът на народните представи за козата у нас е твърде трудно да се определи. Не е изключено да има следи от тотемни възгледи – много първобитни племена, сред тях и австралийските, се обличат като тотемното животно, което покъсно преминава в атрибут на божество. Забраната да се убива като курбан, като жертвено животно вероятно е указание за дълбоката връзка на това животно с езически култ, който християнството не приема. Нещо повече, то го смята за дявол. Не е изключено античното население да свързва козата с лова. Тя има по-непосредствено отношение към дивата природа, докато славянското население, което носи една друга, предимно аграрна култура, по всяка вероятност не възприема атрибута на Дионис и въобще животното, което играе роля в култовия живот на завареното население.

Змия. В българския народен мироглед змията заема изключително важно място. Схващанията за нея са твърде смесени и противоречиви. Те отразяват не само неприятното чувство на страх, което събужда у всеки видът на това животно, уплахата от неговата смъртоносна отрова, но върху тях са се наслоили без съмнение и прастари представи, които могат да ни отведат към началните етапи от развитието на човешкото съзнание. Двойствеността и противоречивостта в представите за змията са присъщи на вярванията на много народи и българските в това отношение не са изключение: тя е пазач на домашното огнище, на границите на землените владения³⁵³, тя е целителка и затова змията върху украшения е апотропей срещу болест и всякаква злина. Същевременно обаче се смята за хитро, коварно и смъртоносно същество.

Според народните вярвания и представи, значителна част от които са запазени почти до началото на XX в., макар и без определена мирогледна функция, както и според фолклора, змията е полифункционално същество с определено отношение към космическия и социалния ред, което намира своето още по-пълно развитие

в представите за змея. Преди всичко в народните вярвания прави впечатление митологизирането на змията – макар че представите се отнасят до реално животно, това отношение се определя от редица предписания и забрани – норми, които го отделят от сферата на обикновените отношения човек – животно. Едва когато вярването на змията отпада от мирогледната система, когато на нея народното съзнание не приписва определени свръхестествени качества, тя се възприема като реално съществуващо животно, към което човек е свободен да постъпва както намери за необходимо.

Според народните представи змиите живеят накрай света или в долния свят в голяма пещера³⁵⁴. През есента, преди да тръгнат за своите подземни скривалища, змиите са длъжни да се изповядат на своя началник – смок, какво са вършили през лятото. Змия, ухапала човек или добиче, според представите на народа е грешна и земята не я прибира с другите змии, тя трябва да се убие или да се остави да умре на студа³⁵⁵. Според тези народни вярвания змията е подчертано хтонично същество, намира се в тясна връзка с подземния свят и местата, които водят до него.

Особено силно проличава митологизирането на змията в представите за змийски цар и царица. Царят е с две глави, с много големи размери, с голям безценен камък. Царицата също има безценен камък на главата си и дава нареждане за поведението на змиите през лятото, тя командва и смоците, които бозаят³⁵⁶.

Според народни представи змията играе роля при поддържане на космическия ред. Огромна змия държи земята да не се разпука. Змията е един от основните елементи, които крепят земята. Според някои представи, отдавна вече избледнели, змията лежи върху вол, който е върху риба в море, а то е върху костенурка; или – че на средата на земята има море, в което живее смок, голям колкото да може да глътне цяла гемия. Според средновековния апокриф „Откровение Варухово“ върху голямо поле, върху висока планина лежи змия, която е дълга от изток до запад. Навеждайки се, тя отпива от морето един лакът всеки ден и яде земя като сено, „за да не прелива морето, нито да се намалява. А утробата ѝ бива голяма колкото адът на дълбочина и ширина“³⁵⁷.

Във фолклорните произведения змията често е представена като мъдро, нещо и умно животно, което знае езика на всички животни, и тази дарба може да я предаде на човек, като плюе в устата му³⁵⁸. Змията според народа познава всички лековити треви и билки. От нея вещиците научавали тези билки и уменията да вършат всякакви чудеса, те самите имали пиленца като змийчета³⁵⁹. Много от тези умения хората можели да получат, като се снабдят с

безценния камък, който носи в устата си змийската царица. Който вземе камъка и го сложи под устата си, ще разбира езика на всички животни.

Змията заема важно място в лечебните и аграрно-магическите практики, защото народното съзнание ѝ приписва определена здравоносна и плодоносна роля. Магически лечебно е първото пролазване на змиите, когато излизат през пролетта. Затова съществува практика болни хора и жени, които искат да родят, да оставят пояси, кърпи и дрехите си да пропълзят по тях змиите или да ги хвърлят, когато видят събрани на кълбо змии. Магическа сила се приписва и на отделни части от змията: кожа, глава, сърце, яйца³⁶⁰. Змията се явява и като отрицание на положителното човешко начало. Люта змия се ражда от инцестуална връзка на брат и сестра – Янкул и Янинка, превърнати после в звезди³⁶¹.

Известна връзка съществува между представите за змията и смъртта. Вярва се, че змията влиза в гроба и изпива очите на мъртвеца, а в косата му свива гнездо. Тя първа влиза в гроба и нейното появяване около него се смята за душата на човека³⁶².

Страхът от змията и нейното смъртоносно действие върху живота на човека е отразен в редица предпазни действия и обичаи, в които участват елементи от природата и културата. Някои от тези обреди са прикрепени към пролетните обичаи и дни, в които се смята, че излизат змиите: Св. 40 (9 март), Благовец (25 март), Еремия (1 май). Характерни са действията, свързани с пролетното обредно пропъждане на змиите. Те не съдържат умиловителен елемент. Особено място в тях се пада на огъня – змията се бои от него и от всички предмети, свързани с него: връшник, ръжен – това не са просто железни предмети, а желязо, преминало през огън, и предмети, свързани с огъня на домашното огнище. Тяхното отпъждащо действие се засилва от силния шум при удрянето им. При това се вярва, че ако човек в тези дни опуши краката си или прескочи огън, и да го ухае змия, не е опасно³⁶³. Съществува и обредно пропъждане на змиите с лескова пръчка, която има същата магическа роля. В дните, свързани с обредното пропъждане на змиите, и на св. Марина не се работи, не се шие, не се преде и тъче, „конец не развлача“³⁶⁴. В Южна България (Странджа, Родопите) на Сирни заговезни или на 1 март се ядат хлебчета *змиурки*, да не хапят змиите. В Сливнишко за Бъдни вечер се меси змиевиден хляб *съкла*, който се изяжда, за да не се виждат змиите през лятото³⁶⁵. В Бобошево на 1 март мижешком се връзват на децата *мартинки* (усукан бял и червен конец), за да бъдат змиите през лятото като слепи.

Като предпазно средство срещу ухапването от змия е земната пръст. Вярва се, че който газии нова пръст, няма да бъде ухапан или това ухапване не е смъртоносно. Затова на Еремия девойки или жени и младежи се събират по махали и газят пръст, от която се правят подници. Вярва се, че къща с подници няма да бъде нападната от змия, а за тези, които са газили пръстта, змията не е опасна³⁶⁶.

Силно предпазващо и отблъскващо средство в народните поверия и обреди е чесънът. Лятно време против змии носят чесън, чесън оставят при люлката на дете да не го хапят змиите³⁶⁷.

С поверия за змията са свързани и някои дървета, за които се вярва, че могат да лекуват рани от змия и да предпазват от ухапване: свещено дърво за змията е леската (*corullus avellana*). Сок от леска, както и листата ѝ лекуват от ухапване. С лескова пръчка гонят змиите на Св. 40; хваща се този ден за лесковина да не са люти раните; с лескови пръчки, откършени на Младенци (9 март), баят против отровни змии. Леската е кръстникът на змията според народните поверия, нейното свещено дърво – с един удар с лескова пръчка или даже с едно допиране на леската змията умира. Вероятно затова от леска правят овчарски геги, русалийски геги, сурвакници. Други дървета, които също имат апотропейно значение, са ясенът и яворът³⁶⁸.

По отношение на змията съществува забрана да се споменава името ѝ, особено срещу Еремия. Тя се нарича с табу-имена, като: *Шара, Анаста, злина, дявол, алахова гуя, краса, бабулька*³⁶⁹. Названието на змията *божьо пиленце* говори за митологично отъждествяване на змията и птицата, два несъвместими образа³⁷⁰. То вероятно представлява етап в трансформацията на змията и е залегнало в основата на възникването на митичния хибрид змей.

При ухапване от змия една от лечебните практики е баенето. Вярва се, че ако змия ухапе човек, тя не трябва да се убива, а трябва да се *запише*, т.е. трябва да се бае. Магическата практика се основава на вярването, че чрез думите отровата се изтегля от човека и влиза в змията, която ще умре. В едно от средновековните заклинания на ап. Павел против змия се казва: „...змията, щом ухапе, веднага да умре, а човекът, когото е ухапала, да остане жив“³⁷¹.

Широко разпространена е представата, че змията, особено смокът, обича мляко и често бозае от крава или родилка. Това се основава на убеждението, че той има много силни очи, които могат да омагьосат най-млечната крава, и после суче от нея. Веднъж сукал, тя, вече омагьосана, сама отивала да го търси³⁷².

Змията се намира в определени отношения с космическите елементи. Тя е във враждебни отношения със слънцето: изпила му едното око, за да не изгори света със своята топлина³⁷³. Митичният образ на змията се свързва и с водата. В Средните Родопи се вярва, че всеки извор има змия (по-рядко друго животно), и водата в него е лековита. Според поверие от Северозападна България, ако се видят свити смокове, това означава, че няма да има дъжд; ако се убие смок, ще завали. Там се среща и представата, че смоковете са хали (*але*)³⁷⁴.

Една от най-важните функции на змията е тази на стопан. Почти до началото на XX в. в българската етническа територия широко разпространено е било вярването, че всяко място, извор, лозе, нива, синор, къща има свой стопан, най-често в образа на змия. Веднага трябва да се посочи, че такава функция изпълняват не всички змии, а само смокът. Според представите невъзможно е смокът стопанин да бъде убит с дърво или нож, а и куршум не го лови. Ако някой все пак опита да го убие, този човек непременно ще се разболе, ослепее и даже ще умре³⁷⁵.

Смокът – *сайбия*, *межник*, *синорник* – пази поле, нива, лозе от град и грабежи и въобще от разни беди. Той е много бърз и силен и като се свие на колело, преследва нарушителя и удря с опашката си. Когато се появи градоносен облак, той се изправя и със свирене разпръсва града³⁷⁶. Такъв смок не се убива, затова и змия, намерена на нива, не се убива, „да не би да е синорникът“. Често неговият вид е твърде митичен: той има тяло, покрито с козина като на бивол, и с глава на сом.

Съществува практика, особено срещана в Родопите, човек, който пие вода за пръв път от извор или чешма, да остави конец от дрехата си. Смисълът на този обичай е да се спечели благоразположението на стопана на извора, често мислен като змия, а водата на такъв извор със змия е особено лековита.

Всеки дом също има своя змия, наречена *стопанка*, *ижница*, *домошарка*, *къщница*, *пазачка*, *глухарка* и *мишкарка* (понеже гони мишките). Тази представа някога е била разпространена в цяла България, но към средата на XX в. почти изчезва от Северна и Източна България. Сравнително по-пълно е запазена в Западна и Южна, особено в Родопите. Вярва се, че тази змия понякога не се явява, не се показва. Ако се яви, това е белег (*нишан*), предзнаменование, че нещо лошо ще се случи – „на пущинак е, на умирачка“. Върху нея лежи забрана да се убива – ако се убие, някой от къщата непременно ще умре.

Вярва се, че змията пази дома от нещастия, „тя върти късмета на къщата“. Тя не хапе. Стои от дясната страна на огнището или в главните основи на къщата. От обредните трапези на Коледа, Ивановден и др. се оставя и за змията стопан. А въобще, за да спечелят благоразположението ѝ, оставят мляко³⁷⁷.

Според представите до края на XIX в. змията стопан излиза на Благовещение, когато преброява хората от къщата – когото не види и не го преброи, той ще умре през годината³⁷⁸.

Змията е стопан и на заровени съкровища. В пещери има много безценни камъни, които правили змиите. Всички змии от един край имали свой началник – смок с топуз от безценни камъни; този смок не се убива – който го убие, ще пострада³⁷⁹. Смокове не се убиват и на свещени места, църкви, гробища. Съществуват спомени за стари смокове, с косми по гърба, които се явяват на определени места, но никой не смеел да ги убие.

Въпросът за произхода на това странно същество е вълнувал народното въображение. Според някои запазени поверия змията може да произлезе от косъм на конска опашка, паднал във вода; той започва да се движи и се превръща в змия. Откъсната глава на гущер, попаднала в рог на добитък, също става смок. В змия може да бъде превърнат и човек чрез магия. Обикновено собственикът прави заклинания – конски косъм, колан или въжето, с което спуска казана, да се превърне в змия³⁸⁰.

Змията се среща изобразена върху редица паметници и предмети на материалната култура. В края на XIX в. и началото на XX в. тя е по-скоро декоративен елемент с естетическа функция. Нейната семантична натовареност би могла да се изясни с оглед на ролята и в народните вярвания и мироглед. Много често изображението ѝ има апотропейна функция. Като смъртоносно животно тя се съпоставя седна от най-страшните сили на природата. В Античността се срещат гривни със змийски глави, широко разпространени в Кавказ и на Балканския полуостров, откъдето се разпространяват и в Крим³⁸¹. В средновековните некрополи (VIII – XIV в.) се срещат гривни със змийски глави³⁸², които трябва да се разглеждат като тракийско антично наследство. Те изчезват след XIV в., вероятно под влияние на господството на християнския мироглед, когато змията се утвърждава като отрицателен персонаж. Змията като орнамент не изчезва напълно от народното изкуство. Мотивът „змийски глави“ намираме запазен върху ръкавите на женските ризи от Ямболско, като дублира функционално змиевидните гривни.

Апотропейна функция имат изображенията на змии върху овчарските геги, направени от глог, леска и др. растения, които според народните вярвания отблъскват зли сили. Апотропейна роля имат и вероятните изображения на змии върху котлета, менчета³⁸³.

Змията – стопан на къща, нива и лозе и като символ на плодородие се среща изобразена и върху обредните хлябове³⁸⁴. Змията стопан е изобразена върху жертвеници от Севтополис³⁸⁵. Вероятно като апотропей или символ на плодовитост и здраве би могъл да се тълкува орнаментът змия върху поли от женски ризи, престилки от Никополско и по пазви от мъжки ризи („зъмена пазва“) от Сливенско³⁸⁶. Семантиката на змията върху врати на църкви (порядко върху врати на къщи), зидове и чешми също се свързва с вярванията в змията стопан³⁸⁷. Изображението замества самото животно. Вероятно стопанска и апотропейна функция изпълнява змията и върху свещници и принадлежности на огнището.

Змията е подчертано хтонично животно, а змеевидността винаги указва на близост до земята и на използване на силите ѝ³⁸⁸. Херодот нарича змията „дете на земята“ (I, 78). Затова е съвсем естествено идеята за плодородие да се свърже с нея. Змията става атрибут на хтоничните и аграрните божества, почитани в Античността от древните гърци и траки, и се среща при Деметра, Персефона, Триптолем, Дионис, Сабазий, тракийския Херос³⁸⁹. Змията заема голямо място в магията за плодородие на много народи. Аналогични на българските са магическите действия при жетва и сеитба при другите южни славяни³⁹⁰.

Плодоносната функция на змията се разпростира и върху човешката плодовитост. Опасването със змийска кожа от жени, които искат да родят, се пренася върху женските колани като змиевиден (вълнообразен) орнамент.

Представата за безсмъртието³⁹¹ и дълговечността на змията е типологично явление. Според някои изследователи това вярване възниква още в началните етапи в развитието на човешката история, когато, непознавайки закона за размножаването, хората не са могли да си обяснят раждането на такива животни като змия и скарабей и са смятали, че се самозараждат и живеят вечно³⁹².

Възгледът, че тя носи здраве и знае лечебните треви³⁹³, я превръща в главен атрибут на лечебните божества като Асклепий, Аполон, Хигия и др., и заема важно място в лечебната магия³⁹⁴.

В представите за змията като дарителка на здраве без съмнение има някаква рационална основа. Лечебните свойства на змийската отрова са били познати още в дълбока древност и умело използвани. Но тази рационална представа се преплита с редица

възгледи, които отразяват определени миогледи и социални явления, с идеята за тотемния характер на змията.

Змията като животно, което се „ражда“ от земята, носи в себе си плодородна магическа сила, както никое друго животно. За архаичните космологии е характерно осъзнаването на неразделността на двете функции на долния свят като раждащо и като поглъттащо гробно начало³⁹⁵. Долният свят е място, което е свързано със света на прадедите, от чието благоразположение зависят здравето и благоденствието на живите им потомци.

В Средновековието змията се среща често и върху заглавки на книги, където вероятно освен апотропейна роля тя символизира и мъдростта. Върху някои паметници е отразена представата за змията като същество с космическа функция. В обелиск са изобразени две големи змии, които държат земята³⁹⁶, а две змии под дърво се срещат и върху релеф от църквата в Златица. Като символ на безсмъртието и задгробния свят змията се среща и върху надгробни паметници. В края на XIX в. обаче разгледаните изображения са изгубили своята основна семантична и функционална натовареност и са само декоративен орнамент.

В християнската религия змията е символ на злото, образ на сатаната, причинила първородния грях, или пък е символ на езичеството и ересите³⁹⁷. Вероятно под влияние на християнството се срещат и вярвания, че змията трябва да се убива, че Господ ще прости 40 греха на всеки, който я убие, или поне, като срещне змия, трябва да се хвърли камък.

Представите за змията са типологично явление, присъщо на много народи. Генетически то се свързва с началните етапи от формирането на културата и на цялостната концепция за света. Змията (и тъждественият ѝ змей) са основообразуващи персонажи в космическия модел и се проектират върху всички негови съставни части. Елементи от тази концепция, макар и в твърде модифициран вид, се запазват почти до края на XIX в. Според тях змията изпъква като универсален класификатор, защото свързва трите елемента: смърт – плодородие – живот. Следи от тотемизма се откриват в забраната да се убива змия, в представата за змията покровител и стопан, за змията – душа на покоен прародител, за змията дарителка на необикновени знания и плодovitост. Според българските народни представи, запазени до края на XIX в., змията изпъква с два противоположни един на друг аспекта, с положителен и отрицателен знак: тя е зла сила, опасна за живота на човека, и добра сила, която носи плодородие, здраве, живот, успех.

Митологизиране на някои елементи и отношения

В българските народни представи някои от елементите на природата и на материалната култура също имат митологична семантика и обредна роля.

Вълна. В българските обредни практики вълната заема голямо място. Младоженците влизат в новия си дом по бял вълнен плат (*абà*) или по бял и червен вълнен конец (*мàрта*). При венчаване в Софийско на невестата се дават да внесе две кѐдели вълна или да ги издигне три пъти до горния праг. В Родопите при венчаване младоженците обикалят надясно масата, като пред краката им има непрана бяла вълна; те застъпват малко от нея и плъзгат краката си по пода. В Брацигово, с. Петково, Смолянско, младоженците се венчават, стъпили върху бяла вълна³⁹⁸.

Съществен обреден момент в българската сватба е запридането от невестата край огнището или на прага³⁹⁹. С вълна украсяват и сватбеното дървце в Родопите⁴⁰⁰. Общеизвестен у нас е обичаят на 1 март да се връзват за здраве *мартеници* – усукан бял и червен вълнен конец.

Вълната се употребява в погребалната обредност. Покровът на мъртвеца се прави винаги от вълна или козина⁴⁰¹.

На Бабинден *бабата* (акушерка) носи червена и бяла вълна, лепи ги с мед като коса на главата на детето, прави мустаци и брада на момчето и благославя⁴⁰². После, когато детето проходи, тази вълна, усукана, се слага в цървулчето му от козя кожа. Среща се поверието, че във вълна спят болестите, особено чумата. Против уроки се кади вълна и се носи червена вълна.

Подобни вярвания и практики с вълната се срещат и у другите славяни. Сърбите я употребяват при погребалните обичаи: с червен вълнен конец връзват мъртвеца, а девойка, която донася вода за помена на 40-ия ден, носи със себе си бял вълнен конец; вълнен конец се връзва на дървото, което се седи на гроба на неженен. Вярва се, че вълната има способност да прогонва зли сили – при родилката се хвърля в огъня и се слага червена вълна на дясното ѝ слепоочие⁴⁰³.

У източните славяни вълната е запазила обредното си значение в сватбените обичаи. Така например при сплитане невестата сяда върху обърнат кожух; при благославянето младоженците седат върху обърнат кожух; родителите ги посрещат, облечени с обърнати кожуси⁴⁰⁴.

Според славянски мит за бога на гръмотевицата и неговия противник змеят лежи в подножието на световното дърво върху черна вълна. Особена обредна роля се пада на въже от козина на коза или от конски косъм при преследване на змея, причинил суша, в обичая гонене змей в Западна България⁴⁰⁵.

В кръга на изброените обичаи се вижда, че вълната притежава определена функционална натовареност. Преди всичко тя е апотропей – като такава тя е при родилните и други обичаи, където пропъжда зли сили. Същата роля тя изпълнява при обичая след погребение да се стъпва върху нея, което е аналогично на прехвърлянето през рамо на вода, огън или зеленина в други райони.

Вълната принадлежи към земята, тя е свързана с хтоничните сили. Намира се в подножието на световното дърво. Тя осъществява връзката с подземния свят, откъдето е и магическата ѝ сила да носи плодовитост, каквато функция изпълнява при сватбените обичаи.

Но мястото ѝ в сватбената обредност може да се тълкува и по друг начин. Посрещането на младите от родителите им в обърнати кожуси е във връзка с моделирането на основната за сватбения ритуал антитеза свой – чужд, а кожухът определя втория член, признака чужд (животинска, а не човешка природа)⁴⁰⁶.

Участието на вълната в погребалната обредност може да бъде тълкувано различно. Тя съдейства за приобщаване на мъртвеца към подземния свят. Може да бъде допуснато и друго обяснение, което произтича от задължителното изискване покровът да бъде винаги от вълна или козина. У много народи се среща обичаят мъртвият да бъде зашиван в кожа на тотемното животно, за да попадне в задгробния свят. Вероятно по-късно обредната роля на кожата се замества от вълнения или козинявия покров.

Вълната се намира в обредна опозиция с лена и конопа, които показват известна връзка с горния свят⁴⁰⁷. Гробът се опалва с конопен конец. В народните песни душите минават по тънко конопено влакно. На известна връзка с небето и слънцето може би указва и фактът, че обичаите за растежа на лена и конопа са прикрепени към Сирница, т.е. около пролетното равноденствие. Разгледани в опозиционен план, вълната и ленът (или конопът) принадлежат и към различни членове на противопоставянето природа – култура, животински – растителен, хтоничен – небесен. Вълната има хтонична, а ленът небесна семантика.

Метал. Сред металите особено богата обредна роля, преди всичко апотропейна, има желязото. Изготвените от желязо предмети, като

ръжен, секира, верига, маша, дарак имат магическата способност да прогонват злите сили. Това се определя от материала, от тяхната форма (остри, режещи) и от връзката им с огъня. Например родилка излиза навън винаги с ръжен, а в Скопие под възглавницата на лехусата се слага секира. С желязна лопата се пропъжда болестта, която уж лежи във вълната. В Кюстендилско⁴⁰⁸ е записано баенето: „ете отът идът 77 дунгерина, носат 77 секири, носат 77 тривона, 77 свределла, 77 мотики, 77 лопати, 77 метли“. Според сведение на Михаил Псел демоните се страхуват от остро желязо. От желязо са били изработвани и носени амулети във формата на бравичка, копие, меч⁴⁰⁹.

В пролетните обичаи за прогонване на змии, особено на Еремия (1 май), се удрят медни и желязни предмети: медни съдове, маши, ръжени. В различни славянски и балкански предания (у руси, словаци, българи, сърби и гърци) се говори за битки, които стават на *медни гумна* като бойно поле на змейове, за металическо поле с метална трева, за змейските овце, за място, на което змейовете са вършеели метална храна⁴¹⁰. Подобни сведения за медно гумно с много овце и овчар, за змейско поле като пасище за змейски овце у нас се съдържат в „Слово Самоиле пророка“, в апокрифен препис от XV в. Според М. Дринов обичаят на Еремия възниква на основа на такива разкази за битки на *медни токове* (хармани), които завършват зле за змейовете.

Струва ми се, че тези разкази биха могли да се свържат с индо-европейската представа за задгробния свят на покойните прадеди като пасбище. Според индо-иранска и гръцка традиция, с която съвпадат и хетски ритуали, и митични представи, задгробният свят е ливада, където пасат божествените стада на бога на слънцето и на „царя, станал бог“⁴¹¹, т.е. умрелия. Медни са атрибутите и на Индра в „Ригведата“. Медно е небето според съчиненията на Хезиод. Медно е небето и в българската гатанка „Посеях боб на меден ток, вързах ярца да го пази“ (звезди, небе, месец). Медта като вещество, което е залегнало в представите за задгробния свят като медно пасбище, за небето като медно гумно, може да внесе относителна хронология за времето на зараждане на архетипната основа на това вярване – епохата на енеолита. Не е без значение да се отбележи, че върху магическата функция на предметите от желязо вероятно е оставила следа онази революционна роля, която изиграва желязото в културата и прогреса. Магическото значение се подсилва и от формата на предмета и особено от ролята на оръдията в материалното производство, тяхното значение в стопанския живот (бравда, копие).

Не е изключено да се предположи, че някои предмети (ръжен, маша) получават магическа сила и от отношението им към огнището като място на домашния покровител и свързано с култа на покойните прадеди. Оръдията на труда като мощно средство в преобразуване на природата се осъзнават още в най-ранните етапи от човешката история като голяма сила, макар това осъзнаване да приема магическа форма. Такава сила се приписва и на субекта, който ги изготвя, от което следва и особената функция на ковача в различни магии.

Сол. Солта също заема голямо място в магическите практики и народната медицина. У много народи тя има апотропейна роля. В българските обичаи солта се използва като отпъждащо средство. Като се задържи неканен гост, в обувките му слагат сол⁴¹². Солта пази от лош поглед и магии. Затова вероятно се слага заедно със сребърна пара в обувката на булката, а в народната медицина солта пъди болестите и злите духове. Солта според народа има способност да отклони градоносния облак⁴¹³.

Огън. Според народните поверия огънят има голямата магическа сила да отпъжда злите духове. Затова, за да пропъжда нави и лехусници, огънят гори при родилка. Той гори и при мъртвеца и е най-сигурното средство против неговото превъплътяване. На Благовец кладат огън, с огън обикалят къщата против змии и други гадини (бълхи, буболечки) и опушват краката си против ухапване и болести. Нови дрехи прекарват през огъня. Според народната вяра огънят в огнището не бива да гасне, защото нещастие ще сполети дома и стопанството.

Веднъж в годината, на 17 юли, поради представата, че огънят също остарява, той се гаси във всички къщи и се произвежда нов, млад или жив огън. С Горещниците (15 – 17 юли) е свързано народното поверие, че на третия ден огънят сам слизал от небето⁴¹⁴. Тази народна представа вероятно е възникнала във времето, когато е бил наготово вземан от природата като огън, който пада от небето при светкавични бури и причинява пожари. При епидемии също се гаси огънят в цялото село и се получава нов огън, през който минават хора и добитък. Жив огън се пали и при епидемии. Обредът се извършва от двама мъже, голи, със *самò име* (имената им да не се повтарят в селото), с живи родители. Обредът става на чужд синор, на кръстопът или там, където се събира водата на две реки. Добитък преминава между два огъня или мъжете допират с въглен или горещи пръчки всяко животно⁴¹⁵. По всяка вероятност

обредът някога е бил закрепен на Гергьовден, за което говори и календарното му съвпадение с римската Parilia/Palilia на 23 април.

Обредът за получаване на жив огън възпроизвежда най-примитивния начин за добиване на огъня и акта на неговото овладяване. Уредът, описан от Д. Маринов, се състои от два колеца, които трябва да са „близнаци“ (две дървета от един корен), обикновено липови, а вретеното от леска, но също отсечена от дърво близнак. Младите мъже, които произвеждат огъня, са близнаци. Може да се допусне, че близнаците имат някакво отношение към огъня и слънцето, което се е запазило като преживелица в този обред. Нека припомним, че Ашвините-близнаци са свързани със слънцето и препускат на коне или колесница пред него. А обредът за получаване на живия огън се осмисля като брачен акт и затова дърветата, които участват, не бива да са такива, които народната вяра смята за брат и сестра⁴¹⁶. В древноиндийския обичай, отразен в „Ригведата“, ритуалният огън се получава чрез триене на две дъски, като горната е свързана с мъжко, а долната с женско начало⁴¹⁷.

Особено силна магическа профилактична, отблъскваща и очистваща роля се приписва и на огньовете, които се кладат вечерта на Сирна неделя. Те са най-различни и носят различни названия. Вярва се, че докъдето се вижда техният пламък, дотам няма да пада град. Огньовете се палят по махали или край селото, като около тях играят хоро или ги прескачат. В Средна гора и Пловдивско по дърветата се палят катранени мехове. Вярва се, че тези огньовете пропъждат вредни гадини, зли духове, носят плодородие и здраве.

Наред с тези огньовете се палят и *оратници*: разцепени дървета със затыкната слама, които, подпалени, се въртят във въздуха и се хвърлят в чуждо място. В различните краища на етническата ни територия те носят различни названия: в Струга *оратниците* се наричат *лапърди*, в Сливенско – *курници*, в Троянско – *оруглици*. Също така съществува обичай младежи да хвърлят огнени стрели от някои височини към двора на своята любима: *чавги* (Старозагорско), *перници* (Каваклийско), *бурутници*, *лугачки* и др. (Пловдивско, по северните склонове на Родопите). Интересно е, че в Разложко хвърлянето на стрелите се прави с помощта на лък и тетива от жила⁴¹⁸, което възпроизвежда твърде примитивен вид оръжие.

Обредът с огъня е централен момент в обичаите на Бъдни вечер. С твърде богата символика и обредни практики е обичаят с бъдника, наричан и *прикладник*. Той трябва да гори цяла нощ на огнището и да не угасва. Внасянето и отсичането на бъдника става особено тържествено. В Ботевградско⁴¹⁹ се сече от ерген, празнично

облечен; дървото е тригодишен дъб. Като го внася, той казва: „Славите ли млада бога?“, а домашните отговарят: „Славиме, славиме, добре ни дошел“. Тогава той влиза и казва: „Язе в къщи и бог с мене“. При огнището „миросват“ дървото – провъртат неголяма дупка, в която сипват зехтин или краве масло, тамян и восък. През това време моми и булки пеят песен, в която питат дървото откъде е дошло, а то отговаря:

*Я съм, моме, златно дръвце,
златно дръвце, плодовито.
Ще порасна дор до небо;
клон ще пусна дор до земя,
лист ще листна дребен бисер,
цвят ще цъфна чисто сребро,
род ще родя сухо злато.
Слез-ще по мен млада бога.
Ще дарува добра дара.*

(СбНУ, 28, с. 280)

В поетичния образ на това дърво не е трудно да се открие прототипът на световното дърво в неговата роля да свързва небето и земята. Миросването може да се разглежда като магически акт за плодородие и отговаря на идеята за дървото на живота като носител на изобилие. Обредната функция на бъдника като негов аналог се подсилва и от огъня. Огънят е също посредник между двата свята, между небето и земята. От друга страна, обредите с огън, с бъдника на Коледа са вид слънчева магия за подсилване на слънчевата светлина в периода на смяната на движението на слънцето.

Народната вяра строго почита определени дни от календара, свързани с огъня, като Павловден (30 юни), Горещниците (15 – 17 юли), Ягус (1 август в Родопите), Св. Спиридон (12 дек.), Св. Катерина (24 ноември). Обичаите и поверията, спазвани на Игнажден (20 дек.), Атанасовден (18 ян.), Еньовден (24 юни), Илинден (20 юли), показват тясната връзка между огъня и слънчевия култ. Митичното отношение на яйцето – огъня – пилето като слънчеви символи е налице в обредите на Игнажден, което вероятно ни отвежда към индоевропейския култ на огъня (сравни Агни и Игнат).

Във Велес и Прилеп децата палят огън вечерта срещу Коледа или рано сутринта, пеят и играят около него, като викат: „Коледе“. В Странджа на Сирница се извършва обичаят Паликош. На дърво или на отсечен прът се поставя кош слама, която се запалва със стрелба и около огъня се играе хоро. В Чипровци срещу Младенци момите палят огньовете по височините.

Огънят заема важно място и в погребалната обредност. Опалването е вид магическо действие против превъплътяването, а прехвърлянето на три живи въглена през рамо преди влизане вкъщи има очистителен характер, с което се прекъсва връзката с опасния дух на покойника⁴²⁰.

Сведенията за средлетни огньове, палени на Еньовден, са твърде оскъдни и се отнасят главно за Тракия⁴²¹. Към разглеждания кръг обичаи може да се отнесе нестинарството, срещано в някои селища между Странджа и Черно море почти докъм средата на XX в.⁴²² Най-характерен момент е обредният танц върху огъня. Най-почитаните календарни празници от нестинарите са 20 януари (Св. Евтимий), 21 май (Св. Константин и Елена), 17 юли (Св. Марина), 20 юли (Св. Илия). Тези дни, свързани с промени в слънчевото движение и със слънчевия култ, както и кръглата форма на огнената жарава, дават основание да се предположи, че нестинарството е обичай, свързан с почитането на слънцето като небесен огън.

От накратко приведените обичаи проличава народното схващане за огъня като очистителна сила, която пропъжда злите духове. В народните обичаи са оставили следи най-примитивните вярвания за огъня и начините за получаването му: пада сам от небето, получава се чрез триене. В друг кръг обичаи (Бъдни вечер и особено Сирница) огънят, както беше посочено, е свързан със слънцето – вид слънчева магия. Хората около огъня, запаленото колело и др. са образ на слънцето и символизируют слънчевия кръг, оратниците – неговото движение, а стрелите – неговите лъчи. Магическият смисъл на обредите се състои в поддържането и активизирането на слънчевата светлина. В старославянските вярвания земният огън е родствен със слънцето – небесния огън: „Солнце царь, сынъ Свароговъ еже естъ Дажьбогъ“. Огънят е бил почитан от древните славяни „И огньви молятся, зовуще его Сварожичемъ“⁴²³.

Вода. Според народните представи водата е повече от земята. В дуалистичните космогонични легенди преди създаване на съвременния свят вода е покривала земята, т.е. тя е първият и вечен елемент в творението на света.

В народната обредна и лечебна практика водата заема много голямо място. Без вода на трапезата на Бъдни вечер, Гергьовден, Спасовден не се кади. Особена магическа сила притежава *мълчаната вода* – донесена при пълно мълчание, неначета вода, както и водата, загребана наведнъж и донесена от момиче с живи родители. Например при напяване на пръстени срещу Еньовден водата се донася в бял медник или гърне, оставя се да пренощува под звездите, на покрива или под трендафил.

Лечебната сила на водата е особено голяма през определени дни. На Гергьовден в Средните Родопи се къпят за здраве в *ляв извор*. Народната вяра приписва магическа сила и на росата. Най-често сутрин на Гергьовден се търкалят по росната трева за здраве. С роса се заквасва млякото, но тя се използва и за вредоносни магии. На Еньовден магьосницата обира росата от чуждите ниви, която после изцежда в своите. Аналогични поверия за магическата сила на росата се срещат у чехи, руси, литовци, германци, французи⁴²⁴. Тази роля на росата се определя от небесната ѝ семантика – съществува представата, че нощем тя слиза от небето.

Важното място на водата в обредната система е във връзка и с мирогледната представа, че водата (море, езеро, река) е преход към другия свят. Според древни и по-късни мирогледни системи преодоляването на границата между двата свята е свързано с преодоляване на водна преграда (например във вярването, че мъртвият трябва да премине река). Душата минава през пусто поле с непрогледен мрак и достига „широка и дълбока река, която вече е граница между тоя и оня свят“⁴²⁵. Когато споменават мъртвите на Великден, на някои места хвърлят черупки от яйца в реката, за да доплават до тях⁴²⁶. От представата, че водата преодолява различни пространствено-времеви граници, произтича и магическата ѝ сила, особено голяма при ритуално чистата вода (неначета, мълчана, наведнъж загребана). В гадателните обреди на мълчаната вода се приписват големи магически качества, което произтича и от мълчанието като атрибут на другия свят. В баенето водата, „която иде от планини, от висини, дето се събират самодивите“, е проводник на магическа сила – „водата да каже на морето, то на самодивите да извадят уплахата“⁴²⁷. Тя заема важно място в гадания и лечебни практики. Очистителната сила на водата определя и нейната роля в обредите (например измиване на ръцете след погребение). Според народното творчество някога имало жива вода, която съживявала мъртвци.

Разглеждането на обредната роля на водата в календарните и погребалните обреди довежда до извода, че водата служи да се установи контакт с покойните прадеди, които могат да повлияят върху бъдещето.

От връзката на водата със света на покойните прадеди произтича и магическата ѝ способност да предсказва, което е запазено най-силно в моминските гадания. При кумиченето на девойките на Връбница в реката се хвърлят венчета, хляб. В Родопите момите срещу Бъдни вечер сеят жито в реката, като вярват, че когото сънуват през нощта заедно да го жънат, за него ще се омъжат⁴²⁸.

Минаването през мост над течаща вода е семантично равнозначно на преминаване в друг свят, на осъществяване на връзка с другия свят. Затова то символизира и брака като преход. Оттук и ролята на моста в магическите действия. В Годечко и Драгоманско да се сънува мост над река означава смърт. Мостът като граница е и място, на което се събират злите духове⁴²⁹.

Отражението на гладката повърхност на водата функционално се отъждествява с огледалото. То осъществява връзката между двата свята, позволява да се надникне в отвъдното, затова често се използва в гаданията⁴³⁰. От друга страна, огледалото е несъвместимо със смъртта и заема голямо място в сватбените обреди⁴³¹. То скрепява съюза между младоженците⁴³². У много народи се среща практиката най-напред те да видят образите си, отразени в огледало.

В традиционния мироглед водата показва известно отношение и към представата за хаоса. В нея живеят различни същества с разрушителна сила. Дяволът като християнско олицетворение на хаоса живее във водата и причинява смърт чрез удавяне.

Пространство и време

Пространството и времето са исторически категории, които се определят от културата и изменят с прогреса.

В родовото общество пространството и времето се възприемат не като неутрални координати, а като могъщи тайнствени сили, които управляват всички предмети, живота на хората и даже боговете⁴³³. Затова те са емоционално-ценностно наситени – могат да бъдат добри и зли, благоприятни за един вид дейности и враждебни за други. Този свой характер те запазват и в съзнанието на хората от класовото докапиталистическо общество.

Представите за времето и пространството в традиционния български бит се определят от няколко фактора. Сред тях особено важна е непълната отделеност на човека от природата. Тя се запазва, докато преобладава натуралното стопанство със слабо техническо въоръжение и ниска производителност на труда. Начинът на живот в условията на това стопанство поставя човека в зависимост от природата, която е главният източник за удовлетворяване на основните потребности. Социалните условия не са така динамични и пространствено разгърнати. Те имат по-голямо значение в периода на големи раздвижвания на масите при войни, въстания.

Християнският мироглед изменя някои от възгледите за пространството и времето, но не ги лишава от ирационалния елемент. С прехода към християнството структурата на пространството се йерархизира, всички отношения се строят по вертикал, всички същества са на различни нива на свършенство в зависимост от близостта им до божеството⁴³⁴. Затова в съзнанието на българите до средата на XIX в. в условията на натуралното стопанство и религиозен мироглед промените на възгледите за пространството и времето настъпват твърде бавно.

Измененията във възгледите за тези две категории са по-значителни в периода на Възраждането и особено след Освобождението. Изграждането на икономическите основи на буржоазното общество, създаването на националния пазар са онази обективна предпоставка, която раздвижва масите, променя тяхното отношение към пространството, поновому се оценява времето. В центъра на градското селище се поставят църквата и часовниковата кула – двата символа на различни отношения към пространството и времето, присъщи за две различни мирогледни системи – на Средновековието и на Новото време. Ако си послужим с термина културен хоризонт, въведен от А. Байбурин, то трябва да определим, че културният хоризонт на българските селища, особено от градски тип, от хоризонтален през Възраждането става конусовиден. Измененията в съзнанието обаче настъпват бавно и противоречиво и са характерни предимно за градовете, докато в селото продължават да съществуват традиционните възгледи за тези две категории.

Една втора реалност в съзнанието на човека от традиционното общество е иреалното пространство. Неговото признаване е определящо за типа мирогледна система и произтича от признаването на един друг, свръхестествен свят. То обхваща света на мъртвите („оня свят“) и света на всички свръхестествени явления. Няма ясна географска локализация – „оня свят“ се поставя на небето, под земята; митични същества населяват пространство с неясни и фантастични измерения, както и места от реалното пространство (бунище, капчук и др.). Реалното пространство обхваща света на живите, нашия свят. В него главно място заема емпирично усвоеното пространство, което има топографски координати и се възприема зрително.

Пространствените параметри на тези два свята до голяма степен са в зависимост от възприятието на времето. Така отделни части на реалното пространство се осмислят като иреални, приемат свръхестествени очертания. Иреалните явления даже про-

никват и се наслаgват върху реални пространствени обекти и се активизират. Тогава свръхестественият свят сякаш става доминиращ.

Значение на преходно гранично пространство, което осъществява връзката между световите, имат пътят, реката, изворът, мостът, сметището, дръвникът, кръстопътят. Средищното пространство (мегдан, гумно, кръстопът, двор) като център и граница е най-краткото разстояние до сакралния свят и е свързано с важни ритуални действия.

Пространството се осъзнава емпирично⁴³⁵. Това е резултат от рационалния опит на човека, който, за да живее и осигури своята прехрана, трябва да овладее пространството. Този процес е дълъг и противоречив и често приема фантастично-митологични очертания. Момент от процеса на познанието и усвояване на пространството е запазен например в представата за „нечисти“ места, които са табуирани. Тази представа се изгражда на рационална и социална основа – най-често това са места труднодостъпни, студени и нехигиенични или където са погребани хора. Такива места се осъзнават като необикновени, ирационални, свързани с действието на свръхестествени сили.

Основната пространствена опозиция усвоено – неусвоено пространство, запазена в различни дялове на народната култура, е в тясна връзка с основната дихотомия космос – хаос. Тя конструира и най-важните пространствени отношения на различни равнища: близък – далечен, обитаемо – необитаемо. Тя е и в основата на деленето на пространството на реално – иреално⁴³⁶.

Границата между реалното и иреалното пространство е условна и подвижна, с пространствено-времеви параметри. В традиционния мироглед на тази граница винаги са поставени митични персонажи, които осъществяват връзката между двата свята, и същества (магьосници), които получават свръхестествени способности благодарение на осъществената връзка с другия свят. За митологичното съзнание тази граница не е непреодолима и иреалното пространство не е недостижимо. Преодоляването става чрез фантазията, чрез митологични герои и персонажи. Така например в българското народно творчество е запазена митологемата, че някога (т.е. в митологично неопределено време) имало хора, които са достигали края на земята, границата между земята и небето.

За традиционното общество социалната връзка между хората има и пространствени измерения. Семантичната натовареност на някои пространствени единици отразява социалната опозиция свой

– чужд. Границата на две ниви, на две селища дели хората пространствено и социално на свои и чужди. Много лечебни практики се извършват на „чужд синор“, т.е. вън от землището, от социалното пространство на колектива. Противопоставянето свой – чужд, дом – гора се среща в баенето, което завършва със заклинание болестта да отиде „в пуста гора, дето слънце не грее, дето петел не пее, куче не лае“. Гората като опозиция на дома е неусвоено пространство, вход към другия свят и се асоциира с хаоса. Баенето може да се разглежда като ритуална формула за запазване равновесието между космоса и хаоса. С оглед на социалното овладяване на пространството е интересно запазването в индоевропейските езици на връзката между глагола *меря, дели* с предопределеността като *участ, съдба* (рус. *доля*), разбираана конкретно в пространствен план. Традиционната обичайна система също отразява тясната пространствена обвързаност със социалния колектив (в селищната ендогамия, обичаите при сватба и изпращане на път).

Дълго време концепцията за пространството в много архаични митологични системи се определя от идеята за „световното дърво“ като модел на света. То маркира центъра и най-важните мирогледни опозиции на архаичното съзнание (горе – долу, дясно – ляво, небе – земя, мъжко – женско и т.н.) и закрепва основните числови понятия (три, четири). Идеята за световното дърво се запазва и в по-късните мирогледни системи, като загубва господстващото си значение. Кръстът, който типологически е свързан с космическото дърво, става геометрична формула на основните опозиции на пространството и времето в средновековния модел на света. Хоризонтално легналият кръст определя страните на света, изправеният вертикално противопоставя и обединява по двойки (горе и долу, небе и преизподня, ляво и дясно, добра и лоша страна) основни пространствени отношения⁴³⁷.

Кръстът като надгробно съоръжение е модел на вселената, на слънцето, на дома и даже е стилизация на човека⁴³⁸ (т.е. обединява микро- и макрокосмоса). Като аналог на човешката фигура се явява надгробният паметник, чиято форма определя и пола на покойника⁴³⁹. В Римската империя кръстът се свързва с мъченичеството на робите и първите християни. В християнската епоха обаче кръстът се осмисля като основен символ на новата вяра и получава голямо разпространение в целия християнски свят, като се изпразва от своя митологичен семантичен пълнеж.

Организираният свят, взет във вертикалната му проекция, има три нива. Първото (висше) е небесният свят, светът на божествените сили. Третото (и нисше) ниво е подземният свят, светът на хтонич-

ните сили. Между тях е средното ниво – светът, в който живее човекът. Това средно ниво е относително самостоятелно, т.к. деформиращите сили или възможности на другите светове винаги могат да намерят проекция в света на човека. За да не се стигне до такава ситуация, човекът или социумът имат набор от различни средства.

Връзката между отделните части се осъществява от различни свързващи звена: дърво, дъжд, огън, светкавица, митични животни и същества.

Още по-значим в народната култура е хоризонталният модел, който се определя от центъра – мястото, което заема човекът, и край-земя, където небето и земята се допират и живеят различни митични същества. Народният космически модел е определено антропологичен, доколкото човекът се намира във и определя неговия център. На по-ниско равнище космосът съвпада с обитаемата територия, представена като концентрични кръгове (жилище – селище – землище), а хаосът – с необитаемата (чужда, непозната, неопределена), която я окръжава. Големината на кръга е обратнопропорционална на степента на усвоеност на пространството.

Важна роля в митологичните представи и обредни практики се пада на кръглото пространство. То е свързано с основните пространствени представи за вселената⁴⁴⁰ (за небесните светилища – слънце и луна) и е един от универсалните символи, срещани още в палеолита.

В традиционната българска култура кръглото пространство и моделираните предмети в кръга са с богато семантично съдържание и обредно-магическа функция. Върху кръглото пространство в обредната практика се моделират основните символи на изобилие, плодородие, здраве, щастлив семеен живот, победа над злото – тези основни изисквания, които според народа осмислят живота като щастлив. Изображенията (фигурите и процесът на тяхното изготвяне) върху обредните хлябове (*краваи*, *колаци*) с кръгла форма имат характер на заклинание: върху кръглия кравай – модел на космоса, се възпроизвеждат неговите основни елементи, които имат богато символично значение и продуциращ магически смисъл. Изобразяват се небесните светилища, птици, домашни животни и оръдия на труда с цел магически да се въздейства за осигуряване на здраве и плодородие, щастлив брачен живот.

Семантиката на кръглото пространство като обективизиран резултат от познанието на света е извънредно богата. Тя се проявява както при кръга предмет, така и при кръга действие и се подсилва

от числовата им характеристика, веществено съдържание и от ритуалното действие. Тази семантична натовареност, от своя страна, определя и мястото на кръга в ритуала⁴⁴¹.

Представите за пространството имат определено отношение към развитието на жилището, което от своя страна влияе върху човешката психика за възприемане на действителността. Известно е предположението, че с развитието на дома и отделянето на микропространството (интериора на жилището) от безграничната вселена се прави първата крачка във формирането на понятието за пространство в човешкото съзнание⁴⁴². Веднага това „очовечено“ пространство като периметър на безопасността създава важната бинарна опозиция дом – всичко, което не е дом. Известно е също, че по-стара форма на дома е кръглият дом. Във връзка с това би могло да се предположи, че кръглата форма е първото не само усвоено, но и „очовечено“ пространство, затова то придобива сакрално-магическа функция.

Човек дълго време не само не отделя себе си от окръжаващия го свят. Нещо повече, той го уподобява на себе си. Микрокосмосът е умален макрокосмос. Той се отъждествява с човека и може да се разбере само в рамките на паралелизма на малката и голямата вселена. Между тях няма непреодолима съществена граница. В различни митове елементите на космоса произхождат от части на тялото на някакво антропоморфно същество. Човек се уподобява на дърво, животните някога били хора, а хората често се превръщат в животни и т.н. Това се запазва и по-късно в християнската космогония, а също и във фолклора без определено мирогледно значение. Човекът физически е мярка за нещата, неговите части служат за измерване на пространството – лакът, педя, стъпка, палец.

С космоса се уподобява и домът като микрокосмос. Вейката, кръстът, който се слага при вдигане на покрива, разглеждани като еквиваленти на космическото дърво, маркират центъра на дома – микрокосмоса, подобно на ролята на световното дърво, което маркира центъра на вселената. Във вертикал жилището напомня тричленното делене на космоса: таван (небе) – пространство, в което живее човек – под (земя); „горе“ образува един семантичен ред с „небе“, „щастие“, „живот“. На тавана на българските възрожденски къщи се изобразява „слънцето“, символ на светлина, плодородие и здраве, макар то да има през този период само естетична функция. Четиричленното хоризонтално делене на космоса намира израз в ориентацията на дома по посоките на света – той е ориентиран винаги с лицевата страна към изток или юг.

Вътрешната хоризонтална и вертикална организация на жилищното пространство се определя от основните елементи: огнище – праг – комин, които правят постройката дом и са неговите социално-сакрални единици. Вратата и прагът отделят дома от външното пространство, откъдето е и тяхната функционална характеристика на преход и граница, която свързва и разделя две противоположни пространства – дом и всичко, което е извън дома. Огнището, поставяно в средата на жилището (у нас най-дълго запазено в Западна България), а после на юг или на изток, може да се разглежда като център на микрокосмоса дом и земен еквивалент на небесното слънце. Неговото сакрално значение произтича от връзката му с огъня. Коминът, макар и по-късно явление в жилищната архитектура, също маркира граница и се асоциира с дома.

Жилището има и допълнителна характеристика – обитаемо – необитаемо, която се определя от наличието на човека и неговия огън. Когато къщата запустее, тя преминава към необитаемостта, превръща се в място на злите сили и граница към отвъдния свят.

Магическото съдържание на обичаите при строеж на къща, ограждане на двор и основаване на селище е в прогонването на злите сили и създаването на изкуствена преграда за тях. Чрез обряда неорганизираната територия на природните стихии символично се превръща в организирана, възпроизвежда се магическото усвояване на пространството, а чрез строителната жертва се установява връзка между обикновения и сакралния свят⁴⁴³.

Пространствено-социалните комплекси жилище – селище – землище обхващат усвоеното пространство, всеки със свой социално-ритуален център и периферия, маркираща преход в друго пространство. Емпирично усвоеното пространство образува центъра на реалното пространство, а край-светът като митологично пространство – границата между реалния и иреалния свят. Жилището с център огнището и граница прагът може да се разглежда като умален модел на реалното пространство.

Опозициите, на които често се натъквахме в хода на изложението, имат универсален характер и са присъщи на първобитни и съвременни народи. По своя генезис те ни отвеждат към епохата на формирането на човешкото съзнание и мислене като първи опит за класификация на елементите на света и тяхното подреждане в определена система.

Десен – лав е пространствена опозиция, запазена в съзнанието на много народи, в това число в обредите и битовото всекидневие

на българите. Тя се среща на по-ниско равнище в суеверия и гадания: когато играе лявото око, е лошо, а дясното – добро⁴⁴⁴. Не се спи на лявата ръка. От лявата страна на всеки човек се намира дяволът, а от дясната – ангелът му, които са в непрекъсната борба.

Винаги се тръгва според народните суеверия с десния крак, за да върви на добро. Булката влиза в дома на момчето с десния крак. Младоженците прекрачват прага на църквата с десния крак. Всяка работа, „за да е хаирлия“, се захваща с дясна ръка. Младоженците се хващат за дясна ръка. На дете да засуче най-напред се дава от дясна гръд⁴⁴⁵.

От тези примери се вижда, че десен – ляв са с различни означения: положително и отрицателно. Тази опозиция е свързана и с мъжко – женско. Бебето се слага от дясната страна на майката, ако е момче, а отляво, ако е момиче. Универсалният характер на опозицията може да се види дори в начина на закопчаване на дрехата от мъжете и жените⁴⁴⁶.

Противопоставянето десен – ляв е свързано и с други опозиции като живот – смърт. Това проличава в някои обичаи, при които ляв има връзка с подземния свят. Така при погребение даряват бели кърпи на лявото рамо, а при сватба – на дясното. При баене за здраве баячката хвърля лъжицата през дясно рамо. На сватбена трапеза се подава от ляво надясно, а при погребение от дясно наляво. След погребение, когато хората влизат в дома, прехвърлят огън, въглен, вода или зеленина „за здраве“ през дясното рамо. От тези примери става ясно, че „ляво“ има определена семантична връзка със смъртта, с мъртвите, докато „дясно“ се свързва със здраве и живот.

Твърде интересен е обичаят в Родопите на Гергьовден да се играе „ляво хоро“, да се мият за здраве на „ляв извор“⁴⁴⁷. Вероятно в случая се касае за някакво сакрално значение на „ляв“, което произтича от неговата връзка със света на мъртвите. Тази връзка се доказва и от другите названия за лявото хоро – *куцо хоро*, *кълчено хоро*, което се играе наляво и с накуцване. Следователно се образува един семантичен ред: десен, нечетен, живот, женен, мъж, здраве, горен свят, и друг ляв, четен, смърт, неженен, жена, болест, подземен свят.

Противопоставянето десен – ляв има универсален характер, като положителният знак „на дясно“ не е общозадължителен. Противопоставянето на дясна – лява ръка е по-древно от универсалното противопоставяне десен – ляв. Наличието на асиметричната функция на ръката е едно отличие на приматите от човека, а морфологичната асиметрия на двете полукълба е характерна за съвре-

менния човек. Появата на асиметрия е свързана с двойната функция на мозъчните полукълба и е следствие на някои неразкрити тенденции в еволюцията на мозъка. Усилването на асиметрията е резултат от трудовите операции, а с успоредното развитие и на мисленето се осъзнава противопоставянето, асиметрията на лява – дясна ръка, лява – дясна асиметрия. В областта на психиката това става база за възникване на двойната символика⁴⁴⁸. Връзката на бинарната опозиция десен – ляв с движението на слънцето вероятно е по-късна. Съотнасянето на лява ръка с женското начало няма биологически предпоставки. Още в палеолитното изкуство лява ръка е еквивалент на женския знак за пол. Женски и ляв се отнасят към един класификационен ред, което се предполага, че се съгласува с въвеждането на забрана на инцеста, т.е. с екзогамното делене⁴⁴⁹.

Бинарните опозиции представляват първият опит за систематизация и осмисляне на отношенията в природата и обществото. По този начин тези семантични опозиции стават основа и в изграждането на концепцията за света, а заедно с това изпълняват и ролята на ориентир за човека към заобикалящата го действителност.

Време. Сред показателите на културата могат да се намерят малко такива, които в същата степен да характеризират същността ѝ, както е разбирането за времето. В него са отразени светоусещането, поведението на хората, съзнанието, ритъмът на живота, епохата, отношението към вещите⁴⁵⁰. Докато пространството се усвоява емпирично, то времето е резултат от абстракция⁴⁵¹.

Българските народни етиологични легенди са запазили представата за митическото време като особено (сакрално) време в опозицията сакрално – емпирично, като начална епоха на първотворението, макар по-късно субектът да е християнизиран. Митовете осмислят винаги такова явление, чието действие, макар и свързано с миналото, протича и сега или чийто резултат има важен актуален смисъл за настоящето и бъдещето⁴⁵².

Твърде дълго аспектите на времето, които имали основно значение за човешкия ум, били не продължителност, посока, необратимост, а повторемост и едновременност⁴⁵³. Постоянството имало мирогледно значение⁴⁵⁴. Времето в съзнанието на хората от традиционното общество се възприемало като непрекъснатото повтарящи се цикли в определен ред: ден – нощ, лято – зима, живот – смърт. Съзнанието на човека също се формира на основата на цикличните изменения в природата. Същевременно се възпри-

ема като линейно движение от минало към бъдеще, при което явленията се фиксират в зависимост от отношенията преди – след, по-рано – по-късно. В традиционния бит ориентацията във времето се определя от цикличното и линейното възприятие на времевите промени.

В българския бит цикличната концепция за времето е отразена например в народните възгледи за календарния и денонощния цикъл. Новогодишният цикъл и полунощ бележат гранична ситуация по време. „Мръсните дни“ (7 или 12 дена от Коледа до Нова година или Йордановден) са календарно съответствие на „злото време“ (от залез до първи петли) и са свързани с господството на зли сили. Новогодишните обичаи възпроизвеждат със структурата си времето на първотворението. Чрез обредната символика, особено богата за празници, които бележат времева граница, се утвърждават победата на космическите небесни сили и организираният природен и човешки жизнен цикъл.

Съзнанието на човека се формира на основата на възприемането на цикличните изменения в природата. То възприема и „социалното време“ на колективното битие като последователно повторение на определени затворени цикли. Социална значимост и ценност за архаичното общество са притежавали само онези актове, които редовно се повтаряли и са били осветени от традицията. Личният живот на индивида е строго определен от социалните изисквания и неговите възрастови промени се вливат в общия ритъм на живота в природата и обществото, като получават съответни знаци. Времето се възприема като последователност на състояния⁴⁵⁵.

Обредното време може да се отнесе към първия член на опозицията сакрално – профанно време. То винаги е строго регламентирано, мирогледно и социално обусловено и зависи от културната система на обществото. Чрез обредните средства човек преминава от обикновеното към свещеното време. Празниците реактуализират някакво свещено събитие, станало в митично време. Посредством обреда се осъществява приемствеността на човешките общности във времето⁴⁵⁶.

Що се отнася до времето във фолклора⁴⁵⁷, може да се предположи, че фолклорът е запазил митологичната представа за него. То е фантастично, не търпи изменения, фолклорните герои не се променят, времевите граници не са непреодолими.

Социалната структура на докапиталистическото общество, натуралният характер на стопанството и икономическата затвореност на някои райони обуславят функционирането на система от понятия и средства за измерване на времето в бита. Това е при-

родно, а не събитийно време, време на хора, чийто темп на живот се определя от ритъма в природата. Напълно задоволително за тях било деленето на годината на сезони, месеци, дни и на по-големи отрязъци от денонощието, свързани с началото и края на трудовия процес и с положението на слънцето: изгрев, залез, обед, следобед. Времето се отбелязва по поведението на някои домашни животни, най-често петлите, положението на слънцето. Годишният цикъл се определя по поведението на животните, по празниците, по промените в движението на небесните тела. Промените в отношението към времето и неговото измерване настъпват през Възраждането – градският часовник на часовниковата кула във възрожденския град е един от първите материали изрази на изискването от възникващите капиталистически отношения точно определяне на времето⁴⁵⁸.

В традиционното общество индивидуално време практически не съществува. То се слива със социалното време, което е също циклично. Това време е повторение на времето на прадедите. Спазването на традицията непрекъснато го възпроизвежда. То дори се персонифицира – всяко новородено означава повторение на име (а името, названието, думата винаги имат материална същност), постъпки, жизнен цикъл, характер на прародителя. Така времевите граници изглеждат не така непреодолими, както понякога е границата между живота и смъртта, между „този“ и „онзи“ свят. Личният живот на индивида е строго определен от социалните изисквания, даже неговите възрастови промени се вливат в общия ритъм на живот и получават съответните знаци, символизиращи преминаване от една към друга възрастово-социална категория.

Зависимостта на човека от времето е отразена във възприемане на денонощието като две контрастни половини – ден и нощ, – на които се приписват различни оценки: нощта, особено до полунощ, е „зло време“, което изпълва със страх и несигурност, в нея господстват страшни сили. Денят носи светлина и разсейва този страх. Според народната вяра има „добри“ и „лоши“ дни, а и всеки ден има добър и лош час, но не се знае кога е.

Представата за времето има миросгледна роля и регулира цялостното поведение на хората от докапиталистическото общество. Добри дни в народното съзнание най-често са понеделник и четвъртък. За лоши дни се смятат вторник – вероятно като втори, четен ден на седмицата, и събота – като ден на мъртвите (тогава се ходи на гробища, преди не се навива, не се пере, че било лошо за мъртвите; а се вярва, че родените в събота виждат свръхестествени същества).

Християнството и езическата традиция регламентират социалното поведение през денонощията и през годишния цикъл. Има време, когато е позволено да се сключват бракове и когато това е изключено; времето, когато се ражда дете, определя неговия живот и съдба; време, когато не трябва да се извършват определени действия; време благоприятно за магии и за лекуване и т.н.⁴⁵⁹

Времето през някои отрязъци от денонощието и годината има голяма действена сила или сила, която се обуславя от господството на някои митични същества. Например вечер не се споменава и не се разказва за митичните персонажи, защото се вярва, че по думите веднага ще пристигнат. Също така след залез в събота и до 40-ия ден от погребение не се зашива, не се бродира (а бродерията има характер на заклинание); не се преде вечерта срещу сряда, петък и неделя. Гатанки не се задават, преди да поникне семето. Строго регламентирано е и времето за тлаки и седенки. Във връзка с характера на времето, което е маркирано като особено, сакрално за разлика от емпиричното, профанно време, трябва да се отбележи и значението на мирогледните представи за човешката дейност и слово. Осъзнавани като голяма творческа и материална сила с магическо значение, те засилват сакралната значимост на определени отрязъци време. Например благословията е реален израз на магическата сила на словото и средство за реализация на обредния замисъл за въздействие върху действителността⁴⁶⁰. Бавните промени на представите за времето и пространството като трудноизменящи се категории се оказват един от факторите за поддържане на традиционните черти от светогледа.

Космогоничната концепция на българската народна култура има проекция и в редица числови съчетания, широко използвани в обредната практика. Общо взето, положителна роля имат нечетните числа. Изхождайки от някои народни представи, може да се предположи, че нечетно – четно се свързва с опозицията живот – смърт (например на „оня свят“ умрелите са винаги чифт). В битовото всекидневие яйца за мътене се слагат тек; овцете в стадото, за да бъдат здрави, трябва да са тек. Магическите действия в обреди, в баянията се вършат най-често тек пъти (три). Плиний нарича нечетните числа *ad omnia vehementiores*, т.е. силни във всичко.

Символиката на числата пронизва културното наследство на всички народи още от най-ранните етапи от човешката история. За да се разшифрова семантичната кодираност на определена цифра, тя трябва да се разгледа в контекста на цялостната структура на определена културна система. Така числото три изразява идеята

за завършеност и цялост, ред, организираност (има начало, среда и край), а в по-широк план идеята за творението и космическото единство. По думите на Балзак тройката е формула на създадените светове. Дух, знак на творението. Според други мнения тя е цифра творец, която се харесва на боговете. Неслучайно в баянията затварянето на магическия цикъл изисква действието и изричането на словесната формула да се извърши три пъти, с което то получава смисъл на завършеност на творческия процес. Числото три е магическо число, вероятно някога е било пределно число в броенето, след което дълго време не се брояло, а чрез множеството се означава интензивност⁴⁶¹. То е означавало силно, много.

Наред с тройката в магическите действия голямо място заема и деветката. Тя се явява по няколко начина – като крайно просто число в една аритметична редица $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ (например бае се девет пъти) или е сбор резултат $3 + 3 + 3$ (бае се с три пера, три ножа, три лъжици) или като 3×3 (три въглена се баят три пъти). Разбира се, изясняването на смисъла на числото трябва да бъде конкретно, съобразно текста или действието. Но деветката при всички случаи изразява сила и интензивност. Някои магически действия дават основание в числото девет да се търси идеята за цялост, завършеност, интензивност, единство. При баене с боб посредством броене от едно до девет се изгражда някаква цялост, символизирана с цифрата 9, която после чрез обратно броене се разрушава.

Една патра, две патри, три патри, четири патри, пет патри, шест патри, седем патри, осем патри, девет патри. От девет осем, от осем седем, от седем шест, от шест пет, от пет четири, от четири три, от три две, от две едно, от едно ни едно.

(СбНУ, 12, с. 151)

Следи от хоризонталното членение на света, което предхожда вертикалното, са свързани със слънцето и неговите четири положения, определящи посоките на света. Четворният ритъм се среща още в горния палеолит. Числото седем е свързано с фазите на луната, а ритъмът 7 – с почитането на луната, осъзнато също в късния палеолит⁴⁶². Числото седем дълго време се смята за идеално число, което обединява вертикалното делене на световното дърво, на вселената с хоризонталното – четиричленно делене. Като идеално число го откриваме и в средновековните легенди – седем са небесата.

Сакрализацията на числата ставала едновременно с овладяването на времето и неговия ритъм. Твърде стара представа за значението на числата се съдържа в броилка от Ломско.

12 месеца година има,
 11 месеца кобила носи,
 10 пръста две ръце,
 9 месеца булка носи,
 8 крака вѝшка има,
 7 дена със неделя,
 6 дена без неделя,
 5 пръста ръка има,
 4 крака вол има,
 3 крака стол има,
 2 очи мома има,
 1 е пиле у селото,
 дете пее рано,
 та събужда попо.

Характерът на мирогледната система се определя от признаването на реалното съществуване на друг („оня“) свят освен земния, „този“ свят. Тази позиция е с основна мирогледна функция. Границата между двата свята има времеви и пространствен характер. В митичното съзнание тя не е непреодолима за определени същества, в определено време. Концепцията за двустранността на света обуславя и представата за произтичащата инверсия на всички страни на действителността⁴⁶³. Преобръщането е характерно за „оня свят“. Там всичко е наопаки по отношение на „този свят“: времето, отношенията, поведението, например взаимната слепота на хората от двата свята, взаимната невидимост на живи и мъртви⁴⁶⁴. „Оня свят“ може да се разглежда като обърнат модел на света на живите. Най-общо идеята за другия свят е свързана с идеята за друго време. Живите и мъртвите са не само в различни пространствени, но и времеви измерения.

Според народното съзнание при определени пространствено-времеви отношения се създава гранична ситуация между двата свята. Такава е тя например за мъртвия до 40-ия ден, за родилка до 40-ия ден, за некръстено дете и др. Това до голяма степен определя и обредната практика по отношение на тях. Гранична ситуация образува и сънят, който прави невидимите неща видими, преодолява пространствени и времеви прегради, осъществява общуването с мъртвите. Сънят се смята за състояние, подобно на смъртта, и е свързан с нощта. Вероятно затова сън – нощ – смърт образуват една семантична редица.

Според народния мироглед преходът от реалното към идеалното пространство и време не е непреодолим. Съществува особено време (при някои празници, задушници и др.), което благоприятства за контакт със света на мъртвите. Чрез обреда се реализира ма-

гическата връзка с тях и се осигурява покровителството им. Мъртвите имат свое календарно време, когато са на земята (от Великден до Спасовден). Свое времево прикрепване към календарния и денонощния цикъл имат и митичните същества. Преодоляването на границата между двата свята или нейното овладяване са в основата на много поверия и магически действия. Те се извършват на определено пространство-граница (пусто огнище, комин, кръстопът) и през определено време-граница (полунощ, преди изгрев). В съзнанието на хората магьосницата също се намира между двата свята, между хората и свръхестествените духове.

Един от начините за преодоляването на границата между двата свята е ритуалната инверсия, магическото преобръщане. То вероятно съответства на цикличното възприятие на времето и на семантиката на кръглото пространство и затова заема важно място при обреди, свързани с промяна на състоянието на явлението или предмета⁴⁶⁵. Магическата инверсия (преобръщане, провиране, обикаляне в хоризонтална или вертикална посока) осъществява преход от едно към друго състояние, от единия към другия свят. Например болните, които са между живота и смъртта, чрез провиране през венец от билки или под корен на дърво до три пъти се връщат към нормалното си състояние. Чрез действия, напомнящи обръщане и кръг (подаване, прескачане) има опасност трупът да оживее и да не попадне в своето нормално място – в задгробния свят. Близките на покойника, които чрез досега си със смъртта са били в гранично положение до отвъдния свят, прехвърлят през ramo огън, вода или зеленина, за да се утвърдят отново в света на живите. Най-общо траурът, който се състои в спазване на определени норми на поведение, обратни на нормалните (носене дрехи наопаки, небръснене, обличане дрехи в друг, бял или черен цвят и др.), бележи връзката с другия свят, междинното положение между двата свята. От значение е и числовата характеристика на магическите действия. Положителна семантика притежават нечетните числа. В българския мироглед представата нечетно – четно се свързва с опозицията живот – смърт.

Представите за пространството и времето у българите отразяват мирогледни концепции и запазват някои от своите параметри до края на XIX век. Бавните промени във възгледите за тях като неизменяеми, или по-точно бавно изменящи се категории са един от факторите за поддържане на традиционните черти в мирогледната система.

¹ Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 171.

² Въпросът за същността на небето е вълнувал въображението. В Битие (П. 3–7) господ наказал хората, които дръзнали да строят кула, за да го достигнат, като разделил езика, на който говорели, и те престанали да се разбират. В апокрифа „Откровение Варухово“ (Апокрифи. Съст. Петканова, Д. С., 1981, с. 72) се дава подробно описание на строежа на кулата. Хората искали да пробият небето със свредел и да узнаят дали е каменно, стъклено или медно. Господ им разделил езиците на 52 и превърнал строителите в другообразни хора – „лицата им кучешки, нозете еленски, а рогата кози“. В гатанки: „Постеляф кожа биволешка, па сипаф грах да се суши и върза ярца да го брани“ (небе, звезди, месец); „Една биволска кожа накована, всеко слинци наредени“ – Стойкова, Ст. Български народни гатанки. С., 1970, с. 10, 50. В „Небеса“ Й. Екзарх цитира Й. Дамаскин: „растила небето като кожа“. Представата за небето като „риза неткаена“, която се среща в Разумника, е библейска представа, разпространена чрез апокрифите.

³ Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СбНУ, 28, 1914, с. 7; Ангелова, Р. Село Радуил, Самоковско. – ИССФ, 8–9, 1948, с. 227; Ковачев, Й. Народна астрономия и метеорология. – СбНУ, 30, 1914, с. 15.

⁴ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 16; Георгиева, Ив. – АЕИМ 661 – II, с. 67; Георгиева, И. Народен мироглед. – В: Пирински край. Етнографски фолклорни и езикови проучвания. С., 1980, с. 458. Георгиева, И. За житото. Една хипотеза. – В: Хлябът в славянската култура. С., 1997, с. 134–137.

⁵ Грузинские народные предания и легенды. М., 1973, с. 51.

⁶ Според китайци, веди, индианци, гърци, новозеландци и др. – Ланг, Э. Мифология. М., 1901, с. 147. У Хезиод (Теогония. 45.155) „боговете от земята, родени от широко небе“.

⁷ Това е отразено още в „Ригведата“ чрез деянията на Индра. Шумерският бог на въздуха Енлил с меден нож нарязал небосвода и така отделил небето от земята и произвел всичко полезно. – Крамер, С. Н. Мифология Шумера и Аккада. – В: Мифологии древного мира. М., 1977, с. 125. В полинезийски мит ги разединил богът на горите, чиято глава била на земята, а краката му опирали небето. Тейлор, Э. Первобытная культура. Т. 1. СПб, 1896, с. 286, 291. Платон казва, че земята родила хората, а бог бил техният творец.

⁸ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 15.

⁹ Тейлор, Э. Цит. съч., с. 291; Култура древней Индии. М., 1975, с. 83.

¹⁰ За Преображение. – СбНУ, 11, 1984, с. 84, Велес; СбНУ, 16–17, 1900, с. 35, Охрид. На „прочка“ (Сирни заговезни) небето и земята се прощавали. – СбНУ, 16–17, с. 225, Велес. В Самоковско се разказва, че на средата на небето имало златна камбана и сребърен чук, който удря точно на обяд и в полунощ. Щом петлите чуят звъна, запяват. – Ангелова, Р. Цит. съч., с. 227; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 15.

¹¹ Маринов, Д. Жива старина. Кн. 1. Вярванията или суеверията на народа. Русе, 1891, с. 3.

¹² Ангелова, Р. Цит. съч., с. 227.

¹³ Дяконов, В. II. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. – В: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976, с. 270 и сл.

¹⁴ Бешевлиев, В. Първобългарите. С., 1981, с. 74.

¹⁵ Ангелов, Д. Българинът в Средновековието (Светоглед, идеология, душевност). Варна, 1985, с. 52. Й. Екзарх (Шестоднев. С., 1980, с. 54, 127) съобщава: „едни мислят, че небето е съвечно на бога, а други, че небето е самият бог...“.

¹⁶ Апокрифи, с. 42. Богомилската книжнина дава ясна картина на небесния свят. На първото небе са хранилищата на небесните явления (дъжд, сняг, град, облаци), на второто небе са мъчилищата за отстъпниците от бога, на третото – раят и пъкълът, на четвъртото – слънцето и месецът, на шестото и седмото са ангелите, които началстват над небесните светила, земята, небето и записват човешките деяния (Апокрифи, с. 50 – 52). Според други апокрифи на първото и второто небе са поставени превърнатите в чудовища строители на Вавилонската кула и тези, които се опитали да пробият със свредел небето, за да видят от каква материя е (Откровение Варухово. – Апокрифи, с. 71). Всяко небе се управлява от ангели, но след като Сатанаил съблазнил ангелите от първото и петото небе, бог ги лишил от достойнствата им (Тайната книга. – В: Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. С., 1970, с. 62).

¹⁷ Добрев, И. Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение. С., 1982. с. 23.

¹⁸ СбНУ, 1890, с. 38, Софийско; Захариев, Й. Каменица. – СбНУ, 40, 1935, с. 386, 394. Молерови, Д. и К. Народописни материали от Разложко. – СбНУ, 48, 1954, № 13, с. 43; СбНУ, 11, с. 83; СбНУ, 2, 1890, с. 26. Подобен мотив се среща и в Илиадата (XXI. 455): трима братя, синове на Кронос и Рея – Зевс, Посейдон и Адес, – си разделят света на три части и всеки изтегля своя жребий: на Посейдон се пада бялото море, на Адес – мракът, подземният свят, на Зевс – обширното небе с прозрачния въздух и облаци, а земята и Олимп принадлежат на тримата. Ланг, Э. Цит. съч., с. 145.

¹⁹ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 10; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 37 – 39.

²⁰ Съществува християнско-митологична представа за слънцето като човек с огнен венец, качен на колесница, теглена от много огнени коне ангели или съпътствана от звезди. Пред него лети, разперил криле, феникс, който засенчва слънчевия пламък. Гръм разлъчвал светлината от тъмнината, а от мрака ѝ ангели изнасяли слънчевия венец до божия престол да се очисти. Тогава слънцето било грохнал и умислен човек. То почивало „от петли“ до пукването на зората. Щом фениксът извикал: „Светодавче, изпрати светлина на този свят“, петлите пропяват за съмване. – Откровение Варухово. – Апокрифи, с. 74. В тези образи не е трудно да се види влиянието на античната митология.

²¹ Апокрифи, с. 42. На Гергьовден стига до междите, дето води пътят към лято, а на Кръстовден – към зима. – Маринов, Д. Народна вяра..., с. 12.

²² Ковачев, Й. Цит. съч., с. 42; Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 458; СбНУ, 13, 1896, с. 165, Софийско. В Разумника (Апокрифи, с. 339) слънцето има 183 престола и всяка сутрин 4 ангела го изнасят, а като залезе, го отнасят на господовия престол. Когато го вземат оттам, да го пренесат на изток, херувимите удрят с криле, всички птички потреперват и петлите възвестяват на света новия ден. В статията на Калоянов, А. Пробитият камък (Куклата) край Равна – култов обект и древна обсерватория. – БЕ, VIII, 1983, № 4, с. 63, точките на изгрева на хоризонта в една календарна година от 364 дни са 183, т.е. с изключение на крайните две, съответни на зимното и лятното слънцестоене, които се повтарят.

²³ В Прилепско и Петричко се разказва, че на Св. Вартоломей (11 юни) 12-те апостоли са наредени да молят слънцето да се обърне от лято към зима. 12-те апостоли въртели слънцето към зима с голяма мъка, а на Св. Варвара – то на кон лети към лятото (СбНУ, 16 – 17, 1900, с. 35 – 38). На Св. Ана слънцето се обръща у лето от 7 светии, а от Вартоломей у зиме от 70 светци. Захариев, Й. Пиянец. (СбНУ, 49, 1949, с. 180). На Еньовден се среща обичаят да се изнася чеизът, за да го види слънцето. В този ден се гадае за бъдещ брак (напяване на

пръстени), за плодородие, здраве и живот. Например който при изгрева види сянката си без глава, ще се разболе или ще умре.

²⁴ Попова, А. Двата пътя на слънцето. – *Векове*, 1986, № 1, с. 1 – 15; Иванова, Ю. В. Следы солярного культа. – В: Исторические корни и развитие обычаев. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983, с. 107.

²⁵ Стеблин-Каменский, А. И. Миф. Л., 1976, с. 38. Жителите на Родос ежегодно посвещаваха на слънцето колесница с четири коня. На Еньовден белорусите изгаряли на клада конска глава, украсена с цветя и панделки. – *Дражева. Р.* Еньовден у славянските народи. – В: България в света от древността до наши дни. Т. 2. С., 1979, с. 561.

²⁶ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 317 – 318; СбНУ, 3, 1890, с. 13; СбНУ, 12, 1895, с. 3; Преглед на българските народни песни. Под ред. на Ст. Романски. – *ИССФ*, 5, 1925, с. 239; СбНУ, 21, 1905, с. 3, № 3; Стоилов, А. Показалец на печатаните през XIX век български народни песни. Т. 1. С., 1916, № 16; СбНУ, 6, 1891 с. 175; СбНУ, с. 22 – 23, 1906 – 1907, с. 10.

²⁷ Свалят го само магьосници, жени без мъж, с „търкало от пъпа на новородено от мома дете“. Свалянето става само на Еньовден – вещицата обикаля селото гола, но не трябва да я види никой. Целта е да се обере плодородието от нивите и кравите. Слънцето става на шарена крава, а издоеното мляко е много полезно – лекува болести, помага да избяга затворник. „Очевидец“ от с. Фролош веднъж видял, че слънцето липсва на безоблачното небе. Когато надникнал в една долина, видял, че една крава реве с изплезен език и свети като слънце, а една жена си отива със запретнати ръкави и котел мляко. След малко кравата изчезнала и слънцето се явило на небето. СбНУ, 30, с. 47.

²⁸ Mosziński, K. Kultura ludowa słowian. 2. W., 1967, s. 449 – 451. Сред враговете на слънцето е и гуцерът. В Западното Задкавказие убийството на гуцер се смята за добро дело и който го е убил, ще живее дълго, защото с погледа си гуцерът причинява мъка на слънцето. Известна е статуята на Аполон, който иска да убие гуцер. Според белоруско вярване слънцето няма да свети три дни на този, който срещне змия и не я убие. Ако се остави убита змия незаровена, слънцето се крие зад облак или грее слабо, защото не понася трупа на най-злия си враг. Ако змиите се размножават, слънцето може напълно да загине. За изображение на дракон с отворена уста срещу слънце колело върху гръдна пластина от Новгород (XIV в.) – *Даркевич. В. П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси. – СА, 1960, № 4, с. 66.

²⁹ Василиев, Ас., Т. Силяновска, Н. Труфешев, И. Любенова. Каменна пластика. С., 1973, с. 66.

³⁰ СбНУ, 7, 1892, с. 139, Шишков, Ст. Избрани произведения. Пловдив, 1965, с. 364; Шопова, Р. Традиционен народен мироглед в Самоковско. – АКЕ, 1978.

³¹ Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 209. За слънчевото затъмнение. Вж. Тейлор, Э. Первобытная культура, т. 1, с. 293 – 295.

³² Mosziński, K. Op. cit., s. 449 – 451.

³³ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 10; СбНУ, 7, 1892, с. 131; СбНУ, 12, 1895, с. 139; Георгиева, Ив. АЕИМ № 661 – II, с. 33; 570 – II, с. 49, 71, 88.

³⁴ СбНУ, 30, 1914, с. 45; СбНУ, 12, с. 138, Прилепско. За да не се осъществи слънчевата женитба, хората решили с хитрост да я разтурят. Едно момче се пременило и отишло при слънцето. Казало му, че е ерген, затова е толкова пременен. На средна възраст отишло, но вече не така хубаво облечено, а като старец – дрипаво. Тогава посъветвало слънцето, че ако иска да се ожени, така дрипав от жена и деца ще ходи. Слънцето, като видяло каква е работата, рекло,

че не ще се ожени никога. СбНУ, 7, с. 131. Софийско, 7, с. 131. Господ благословил *желката* (костенурката), че не отишла на сватбата – СбНУ, 12, с. 132.

³⁵ Когато слънцето се женило, Господ изпратил пчелата да чуе какво си говори дяволът. Дяволът яхнал *ярец* (козел), като стигнал една зелена ливада, го пуснал да пасе и казал: „Паси ярче-недодерче, зелена тревица, пий бистра водица, че досега едно слънце беше и гореше земята, а като се народят слънчица, тогава не зная къде ще се денем“. Като забелязал пчелата, той я подгонил и успял да я приплесне, но Господ я благословил и разтурил сватбата на слънцето. – СбНУ, 9, 1893, с. 134, Прилеп; СбНУ, 30, с. 146, Самоковско. Господ заженел слънцето, но не поканил дявола, който му бил ортак, и той, разсърден, яхнал заек, но изпратена от бога пчела чула какво си говори. – СбНУ, 4, 1891, с. 129; СбНУ, 9, 1893, с. 134 – 135; СбНУ, 7, 1892, с. 131; ПСп, 1871, № 3, с. 175.

³⁶ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 9, 495; *Гинчев, Ц.* Няколко думи за женитбата на слънцето. – *Труд*, 1888, № 7, с. 1029.

В чест на слънцето само на Еньовден при обичая Енья се пее народната песен: как Домна царица се помолила на слънцето за билка за рожба. За да го склони, тя му обещала, че ако роди момче, нейно ще е, ако бъде момиче – негово ще бъде. Родило се момиче – Маринка, която пораснала много хубава, но майка ѝ я криела, за да не я види слънцето. Една неделя, когато майка ѝ отишла на църква, въпреки заръките ѝ Маринка излязла за вода. Слънцето я видяло, спуснало своите люлки и я вдигнало. Подобна е песента и за хубавата Радка, Вж. *Фол, В.* Почитането на св. Марина в Странджа. – МИФ, 1, 1985, с. 128 – 130.

С редица битови елементи е обогатен вариантът за слънчевата женитба с хубава Грозданка. За да запази последната си рожба, майката кръщава детето – мома Грозданка, да му е грозно името. Грозданка никъде не излиза, за да не я види слънцето. Но веднъж излязла, слънцето я съгледало и три дни и нощи трептяло и не захождало. Изпратило майка си до бога да го пита как да я вземат. На личен ден, Гергьовден, слънцето спуска златна люлчица в Грозданкините дворове. Майка ѝ плаче и успява само да ѝ поръча да *говее*, „да пази обредно мълчание“ 9 месеца, защото толкова е сукала. Но Грозданка чула 9 години. Слънцето тогава решава да се ожени за друга, а Грозданка да бъде кума. Когато пребулва булката, булото пламва и булката я упреква „като е нема немица, да не е сляпа слепица“. Тогава Грозданка проговаря, че 9 години по поръка на майка си говее. Слънцето връща назад булката и се венчава с Грозданка. Според някои версии втората слънчева невеста Деница се помолва на Господ да я направи на някаква гадинка и господ я прави лястовичка. Тя хвъркнала, но слънцето се спуснало и отрязало от косичника ѝ, с което се обяснява раздвоената опашка на лястовичката. *Стоилов, А.* Показалец, 1, с. 15; *Раковски, Г. С.* Показалец или ръководство как да се издирват най-стари чърти нашего бита. Одеса, 1859, с. 127 – 129; *Романски, Ст.* Преглед на българските народни песни, с. 238 – 240; *Стоин, В.* – ТВ, № 44, 545, 956, 1451.

³⁷ По съвета на майка си слънцето вдига девойката със златна люлка, но като булка тя била сърдита и не проговорила. Тогава слънцето и майка му решили да я изпратят при леля Мора, за да я погуби (А Мора не е ли персонификация на смъртта, както се среща в славянските вярвания?). Мишката обаче научава девойката как да се спаси. Слънцето заклева девойката да не бъде Наста, а Ласта и да стане лястовичка. *Матов, Д.* Бележки върху българската народна словесност. – СбНУ, 3, 1890, с. 297 – 299.

³⁸ *Краулей, Э.* Мистическая роза. СПб., 1913, с. 197.

³⁹ Фол, Ал. Тракийският орфизъм. С., 1986.

⁴⁰ Тачева-Хитова, М. История на източните култове в Долна Мизия и Тракия (V в. пр. н.е. – I в. н.е.). С., 1982.

⁴¹ Овчаров, Д. Култът към слънцето и езическите религиозни представи на българите. – *Векове*, 1978, № 1, с. 30. Същият. Български средновековни рисунки графити. С., 1984, с. 64 и сл.

⁴² Екзарх, Й. Шестоднев. С., 1981, с. 151. Чолова, Цв. Шестодневът на Йоан Екзарх като извор за историята на България. Автореферат. С., 1978, с. 13; Петров, П., В. Гюзелев. Христоматия по история на България. Т. 1. С., 1978, с. 111. Кл. Охридски (Слова, 52) укорява тези, които започнали да наричат богове слънцето, луната, звездите, водата, огъня и дори пълзящите влечуги. В „Диалозите на Псевдокесарий“ се осъждат онези, които почитат като бог слънцето и остават без богове през нощта, когато то залезе. Цит по Ангелов, Д. Българинът в Средновековието, с. 59.

⁴³ Ангелов, Д. Богомилството в България, с. 174.

⁴⁴ Ангелов, Д. Българинът в Средновековието, с. 63.

⁴⁵ Апокрифи, с. 52 – 53, 74. В Разумника (с. 335) слънцето е сълза от окото на господата и тази сълза бог нарече слънце.

⁴⁶ Стойкова, Ст. Цит. съч., с. 117 – 118; БНТ, т. 9, с. 212.

⁴⁷ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 42.

⁴⁸ Дражева, Р. Аграрни магически практики, свързани с деня на лятното слънцестоене при източните и южните славяни (краят на XIX и началото на XX в.). – *ИЕИМ*, 14, 1972, с. 175 и сл.

⁴⁹ При изгрев слънце се задоява родилка; маже се тялото на новороденото със сол и масло; лекува се спаднало гърло; изкарва се добитъкът на паша. Когато слънцето започне да залязва, спират да работят, защото „не бива да се работи, когато слънцето се мъчи да зейде“, „за да сколаса слънцето“. След залез се забраняват някои дейности: не се мете къща и кошара; не се дава в заем брашно, опет, сол; до 40-ия ден не се работи в къща с покойник; след залез вода не се излива, смет не се изхвърля, децата не се хранят и др. След залез слънце родилка не бива да излиза; пелените на дете не се оставят навън. Като израз на почит към слънцето е изискването да не се сядат с гръб към него, да не се спи срещу него и др. – Маринов, Д. Народна вяра..., с. 12; Шопова, Р. Цит. съч., с. 67; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 41; СбНУ, 8, 1892, с. 14. СбНУ, 7, 1892, с. 140. Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, 71, 661 – II, с. 3, 576 – II, с. 10, 42. На 1 март в Бобошево (СбНУ, 42, с. 121) момите връзват на трендафила, а после и на себе си бял и червен конец, да не им прегори лицето от слънцето, а на Сирница гледат огъня през бяла фута (престилка).

⁵⁰ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 41. Нощем слънцето е като муха, а като преспи зад морето, става голямо. – Тошева, Д. Вярата в свръхестествени същества в Драгоманската селищна система. – АКЕ, 1984.

⁶¹ Матов, Д. Цит. съч., с. 299. В хетския мит Океан гълта слънцето, което сутрин изгрива, спасено от бога на плодородието хато-хетския Телепинус. – Луна, упавшая с неба. М. 1977, с. 280, 288.

⁵² СбНУ, 12, с. 39. Райче печит, манче клечит. – СбНУ, 16 – 17, 1900, с. 856; Геров, Н. Речник. Т. 4.

⁵³ Фамицин, А. С. Божества древних славян. СПб, 1884, с. 151.

⁵⁴ Миков, Л. За яйцето в българската народна космогония. – БФ, 1981, № 2, с. 47; Яворский, Ю. А. OMNE VIVUM EX OVO (К истории сказаний и поверий о яйце). Киев, 1909. Слънце, слънце богородично яйце – СбНУ, 14, 1897, Прилеп.

⁵⁵ Молерови, К. и Д. Цит. съч., с. 407.

⁵⁶ Слънцето трябва да види първите боядисани яйца. Черупки от яйцата се залепват на вратата против зли сили, заравят се в първата бразда. Червени яйца се раздават и за умрелите. На Гергьовден обхождат нивите с първото боядисано яйце, което заравят в последната нива против град и магии. Когато *утечникът* съобщи, че идват сватовете, момата удря яйце на челото на коня. *Салтирева, К.* Обичаи при сватба в Сливнишко. – АЖЕ, 1985.

⁵⁷ СБНУ, 16 – 17, 1900, Софийско. На езика на дръндарите (които обработват памук) името на слънцето е *Цвятку*. – СБНУ, 16 – 17, 1900, с. 856.

⁵⁸ СБНУ, 8, с. 181.

⁵⁹ Балдер, О. Н. Элементы культа светил в палеолите. – В: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 42 и сл.

⁶⁰ Даркевич, В. П. Символы небесных светил в орнаменти древней Руси. – СА, 1960, № 4, с. 56 – 67.

⁶¹ Дончева-Петкова, Л. Знаци върху археологически паметници от Средновековна България (VII – X в.). С., 1980, с. 44.

⁶² Сотиров, Г. Езически соларни представи и вярвания у българите през ранното средновековие. – Векове, 1982, № 4, с. 15.

⁶³ Даркевич, В. П. Топор как символ Перуна. – СА, 1961, № 4, с. 96.

⁶⁴ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1967, с. 135; Дражева, Р. Аграрни магически обреди, с. 178, 185.

На летния Ивановден у южните и източните славяни (сърби, хървати, белоруси) в края на XIX в. се среща обичаят да се палят огньове под или около дърво, както и под специално забито „живо“ дърво. В някои случаи се изгаря и самото дърво, а около огъня се играе хоро и се прескача. Специално приготвеният прът със сноп слама, венец, колело на върха се приема за по-нататъшно развитие на тази обредна форма. Може да се приеме, че огънят под дървото (у южните славяни – дъб) е прототип на световното дърво.

⁶⁵ Обичаят е засвидетелстван за с. Райково (днес кв. Райково на гр. Смолян) до средата на XX в.

⁶⁶ Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865, с. 211.

⁶⁷ Заимов, Й. Българските имена на месеците. – ИИБЕЗ, 3, 1954, с. 111; Шишманов, Ив. Принос към българската народна етимология. – СБНУ, 9, с. 586; Каравелов, Л. Паметници народного быта болгар. 1. М., 1861, с. 270. Качунчица (жокичето) се оплаква на трендафила, че има зла мащеха, „та ме пуцът среде зимъ среде зимъ коложега“ – Охрид (СБНУ, 16 – 17, 1900, с. 25).

⁶⁸ За слънчеви, скални кръгове и площадки и за соларното начало на тракийската религия вж. Фол, Ал. Историческа приемственост между древността и средновековието. – Векове, 1980, № 3, с. 85; Даркевич, В. П. Символы небесных светил, с. 59 – 66; Плетнева, С. А. От кочевий к городам. МИА. Т. 142, 1967, с. 175; Хакимзянов, Ф. С. Язык эпитафий волжских булгар М., 1978, с. 117, обр. 8, с. 119, обр. 9.

⁶⁹ За слънчеви знаци от Българското средновековие вж.: Станчев, Ст. Грънчарски знаци от Плиска, Преслав, Мадара. – РП, 3, 1948, с. 240; Георгиева, С. Средновековното селище над развалините на античния град Абритус. – ИАИ, 24, 1961, с. 18; Чангова, Й. Търговски помещения в Преслав. – ИАИ, 21, 1957, с. 274, с. 263; Георгиева, С. Керамика от двореца на Царевец. – В: Царевград Търнов. Т. 2, 1974, с. 11, 53.

⁷⁰ Пунтев, П., М. Черкезова, В. Ковачева, Ж. Стаменова. Българско народно изкуство. С., 1979. Слънчеви символи се срещат изобразени върху хурки (с. 199), столове (с. 205), битови предмети като лъжичник (с. 207), сватбени сандъци (с. 209), върху накити (с. 94), керамични съдове (с. 131, 138), великденски яйца, обредни хлябове при календарни празници и сватби; Вакарелски, Хр. Пластиката по обредните хлябове у българите. – *ИИИИ*, 3, 1960, с. 115 и сл.; Маринов, Д. Избрани произведения. Т. 1, С., 1981, приложенията; Janeva, S. Ritual loaves. Sofia, 1983.

⁷¹ В народна коледна песен ясното слънце е кумче, ясно месец същи девер, ясни звезди същи зълви. Астралният брак като прототип на човешкия – в народна сръбска песен: звезда Деница се жени за светлия месец, кум е бог единен, девери Павел и Петър, стар сват св. Йоан, брачен кочиаш св. Илия; светкавицата дарила – на бога – небето, на Петър – горещините, на Йоан – лед и снегове, на Никола – водата, на Илия – мълниеносни стрели.

⁷² Рыбаков, Б. А. Макрокосмос в микрокосмосе народного искусства. – *Декоративное искусство СССР*, 1975, № 1, с. 40.

⁷³ На първия Горещник (15 юли), когато строго се забранява да се работи „от огън“, момите задължително изпридат една обща нишка, с която обикалят седянката, „да спират при тях ергените – сучат ергени“. – Дрянска, Н. Летен момински обичай в Троянско. – *Векове*, 1978, № 3, с. 60 – 62.

⁷⁴ Любенова, И. Особености на българската възрожденска мемориална пластика (докторска дисертация) С., 1985; Петров, П. А. За някои декоративни елементи на кръговидните и стволести паметници в Балкано-Карпатската област – *ИЕИМ*, 8, 1965, с. 187; Същият. Кръговидни паметници от Западна България. – *Археология*, 1962, № 2, с. 17.

⁷⁵ Сотиров, Г. Цит. съч., с. 15 и сл.; Потемня, А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865, с. 34; Рыбаков, Б. А. Языческое мировоззрение русского Средневековья. – *ВИ*, 1974, № 1, с. 9.

⁷⁶ Тейлор, Э. Цит. съч., с. 291. Люлеенето на Масленица е очистителен обред според Аничков, Е. В. (Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. 1. 1903, с. 269), а Zelenin, D. (Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin, 1927, S. 353) го смята за магически обред от аграрен тип.

⁷⁷ Когато се яви и се погледне в дърво, то ще изсъхне. Не се гледа къща, слама, дърво, че ще се запалят. Хубаво е човек да почука кесията си, за да се пълни с пари. Също така при нов месец се извършват някои магически действия – подскачат три пъти, удрят си главата с желязо или камък „за здраве“, захлупват връшника над огъня „за изобилие“ и викат: „утре вечер по-голям“.

Маринов, Д. Народна вяра..., с. 13; Георгиева, Ив. Народен мироглед..., с. 458; 661 – П, с. 66; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 33.

⁷⁸ Mosziński, K. *Op. cit.*, s. 456.

⁷⁹ Георгиева, Ив. АЕИМ, 570 – П, с. 161. На някои места, като се види нов месец, се заиграва хоро. Подскача се три пъти и се казва: „утре вечер по-голям“. Скача се за добро време, за здраве и да расте месечината. – СбНУ, 2, с. 161, Търновско. По особен начин и с хоро се поздравява новолунието през Великден. Тогава всеки се старее да държи сребърна монета. По-бедните вземали леген с вода и хляб. Това продължава няколко минути, а на Великден – половин час на двора. – СбНУ, 12, с. 124, Битолско; СбНУ, 28, 1914, с. 13, Карнобатско. Съществуват и някои практики, свързани с определени дни от новолунието. Срещу млада сряда, първата среда на новолунието, девойките гадаят за женитба, като слагат първия залък под възглавницата. При всяко новолуние и срещу Св. Четирийсе

момите правят мост от дрянови клечки с червени конци и след вечеря слагат първия залък под възглавницата си – който в съня ѝ я преведе по моста, за него ще се омъжи; ако никой не се яви, значи мостът бил разтурен. Първият вторник от всяко новолуние – *лют вторник* – не се пере и не се мие глава, че се развалят дрехите и косата. – СбНУ, 12, с. 124, Битолско. На Турланския вселенски събор (680 – 681 г.) по времето на Константин Погонат се взема решение да се изкоренят езическите обреди сред поданиците на империята и покорените славяни, като се съобщава и за обичай да се палят огньове от дърва пред къщите при новолуние. – Цухлев, Д. История на българската църква. С., 1910, с. 165.

⁸⁰ Екзарх, Й. Цит. съч., с. 179.

⁸¹ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 33; СбНУ, 12, 1895, с. 128; Арnaudов, М. Очерци по български фолклор. С., 1969, II изд., с. 704. Според вярвания и практики в Древна Гърция на луната се приписват редица заболявания, особено нервни и психични разстройства. Фазите на луната определят редица дейности: например при пълнолуние се правят сватби, започва сеитба, показват новородените деца на луната, а коситба, сечене на дървета, стрижба се извършват, когато луната намалява. – Томсон, Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1953, с. 212. Според поляци, сърби тя носи болести и изяжда бебета.

⁸² Георгиева, Ив. АЕИМ, 661 – II, с. 66; Шопова, Р. Цит. съч., с. 72.

⁸³ Срещат се различни обредни практики, за да се запази животът на живия. До мъртвия оставят дървено рало и привой. На ралника стъпва живият и го провират с привой до три пъти. Оставят се китка и бонбони, като се казва: „Ето ти брат, друг да не сакаш“. Георгиева, Ив. АЕИМ, 661 – II, с. 66. В Благоевградско, когато едното дете умре, премерват другото с къпина, конец, които оставят в гроба, или разделят машата наполовина и едната част оставят в гроба, като казват: „Това ти е братчето, да не тераш друго“. Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 459.

⁸⁴ Обредът на много места се извършва от майката или побратим, който да не е в роднинска връзка със семейството. Обредните практики по отношение на побратима са както при всички останали случаи на побратимяване. „Захранването“ се извършва на мост или от двете страни на река или на кладенец. В Петричко се извършва пред слънце на *унив месечина* с яйце с два жълтъка. Дават им и по едно колаче, а трето хвърлят във водата и 39 дена не бива да се виждат. Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 459; Георгиева, Ив. АЕИМ, 570 – II, с. 5, 34; АЕИМ, 661 – II, с. 59.

⁸⁵ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 34. Снесените яйца при другите фази имат празнина отстрани. Заострената част на яйцето (*слонце*) при снасянето му гледала към слънцето – Миков, Л. Цит. съч., с. 50. Според български и словенски вярвания луната пие облаци и яйца.

⁸⁶ Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 458. В Откровение Варухово (Апокрифи, с. 75) тя е жена на колесница, теглена от 20 ангела волове.

⁸⁷ Каравелов, Л. Цит. съч., с. 299 – 300. Ковачев, Й. Цит. съч., с. 29.

⁸⁸ Луната играе голяма роля в митологията на древна Анатолия. В хетски митологичен разказ се разказва как луната паднала от небето и боговете изпратили за нея преследвачи. – Древния литература Малой Азии. М., 1977, с. 50; Крамер, С. Н. Мифология Шумера и Аккада. – В: Мифологии древнего мира, с. 123; Айтес, Р. Мифология в древнем Египте. – В: Мифологии древнего мира, с. 55.

⁸⁹ Ангелов, Д. Българинът..., с. 70 – 71. Подробно астрономическо наблюдение върху движението на луната се съдържа в апокрифа за Праведния Енох – Апокрифи, с. 53.

⁹⁰ При движение луната губи частици от себе си и после ги обира. Вярва се, че слънцето язди кон, а луната магаре и всеки 30/29 дни тя бива настигана от него и то казва: „Добро утро, старче“, удря с камшика магарето, а тя отговаря: „Дал ти бог добро, но аз не съм стара, ами гледай каква млада съм“ – и влиза в първата си фаза. – СбНУ, 30, с. 30 – 31.

⁹¹ Апокрифи, с. 75.

⁹² Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 458.; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 30; Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 458. На луната има човек циганин с огледало: когато държи огледалото към нас, тя е пълна, а когато се завърти настрана – се вижда изядена. Вижда се също Каин, а и провинен ангел, обърнат в дявол. На нея бог поставил Каин да вижда благата, от които се лишил, и злините, които получили начало от него. Диалози № 117. Кръстанов, Цв., Ив. Дуйчев. Естествознанието в Средновековна България. С., 1954, с. 262. Един гладен я помислил за погача, наградил я и се вдигнал с нея. В обясненията за петната на луната се съдържат типологични сходства. Според индианци и чувашки месецът граби хубави момичета, които и сега се виждат по него. Матов, Д. Цит. съч., с. 323; Денисов, П. В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1957, с. 16. Момиче с ведро се вижда на месеца според бурятите, в епоса на алтайци, ескимоси, тунгуси, гиляци. Връзка между този образ и обредната роля на водоноската в обичая *помана* във Видинско прави Budziszewska, W. Bałkańskie mity lunarne. – Przegląd Religioznawczy, 1984, N 1, s. 24.

⁹³ Zibrt, C. Seznam pover a zvyklosti pohanských. V Praze 1894, s. 114 – 116; Тейлор, Э. Цит. съч., с. 292; Сумцов, Н. О. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 268 – 269. Според северноамерикански индианци кучета гонят луната и я разкъсват, докато се обагри в кръв, и през цялото време се стреля, надигат вой, за да ги отпъдят. С шум караибите искат да отблъснат демона Мойоби, който се опитва да глътне луната и слънцето. У племето тупи се вярва, че при слънчево затъмнение ягуар яде слънцето. Според тувинците зъл дух, многоглав змей, яде луната и тогава вият кучета, за да я пусне. Тези поверия са присъщи и на народите от Античността (Abbott, G. Macedonian folklore. Cambridge, 1903, p. 72), на литовци (Funk and Wagnall's Standart Dictionary, 2, 1950, 631). В Старата Еда чудовищен вълк Фенрир, син на Локи, ще глътне луната и слънцето (Старшая Эдда. М., 1975, с. 40). В древна Индия сома е названието на луната и на пиетието на боговете; боговете изпивали луната и тя намалявала, после слънцето я пълнело.

⁹⁴ Niederle, L. Život starých slovanů, d. II, sv. I. Praha, 1924.

В Повесть Временних лет (1065 г.) – свидетелство за слънчево затъмнение „Слице премъниса и не быст светло, но акы месецъ быст, іего невъгласи глють сиедаему суцю“.

⁹⁵ Диалози. – Кръстанов, Цв., Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 331.

⁹⁶ Тейлор, Э. Цит. съч., с. 296.

⁹⁷ Свалянето става в дол с вода, на гумното, на пусто място. В средата на гумното (място, където се вършее), в котел с вода, налята в *потайна* доба, се слагат билки, а до него ново сито. Като стане потайно време, магесницата, гола, с китка в ръце до котела, прави заклинание и гледа месеца. После влиза вкъщи и се връща с ново гърне, и прави ново заклинание. Когато свърши, взема ситото,

обикаля къщата три пъти, отново отива при котела и прави три заклинания, след което заклапя котела със сито. Топи китка в гърне, поръсва ситото, гумното на четири страни, себе си. Месеца започва да се яде, да потъмнява и мястото му остава празно. На земята е тъмно, а на гумното е като ден. Месеца пада право в ситото, надвисва над котела с водата. После, уморен, се качва и свети по-слабо. Това не се вижда, а който го види, ослепява и онемява, докато около гумното се чува фучене на лошите духове. – *Маринов, Д. Жива старина...*, с. 49; СБНУ, 13, с. 167. В някои села и досега се помнят имена на жени, „сваляли“ месечината – *Георгиева, Ив.* АЕИМ, 570 – II, с. 49, 90; 576 – II, с. 27; 660 – II, с. 1. В Разложко (*Молерови, Д. и К.* Цит. съч., с. 407) се разказва, че магьосницата примамва месечината с погача и месечината слиза като шарена крава.

⁹⁸ СБНУ, 12, с. 124; *Ковачев, Й.* Цит. съч., с. 36.

⁹⁹ *Mosziński, K.* Op. cit., s. 461 и сл.

¹⁰⁰ *Шахнович, М. И.* Первобытная философия и мифология. Л., 1971, с. 88. Според скандинавската Еда от първоначалния хаос най-напред произлязла небесната крава. Следи от подобни представи не са чужди и на древните гърци. Облаците се наричат малгос, а дъждът се представя като доене на небесните крави. Свещено животно на Зевс е бикът, а Хера, неговата жена, носи епитета „волоока“ и се среща изобразена с глава на крава. Една от първоначалните функции на слънчевия Аполон е пазач на стада.

¹⁰¹ *Матъе, М. Э.* Древнеегипетские мифы. М., 1956, с. 17. Селена се вози на колесница, теглена от бикове.

¹⁰² *Даркевич, В. П.* Символы..., с. 61 и сл.

¹⁰³ *Иванов, В. В., В. Н. Топоров.* К семиотической интерпретации коровая и коровайных обрядов у белорусов. – ТЗС, 3, 1967, с. 64 – 70.

¹⁰⁴ *Забьлин, М.* Русский народ, его обычай, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1980, с. 270. Хотентотите при новолуние и пълнолуние цяла нощ танцуват и викат: „Дай повече мед и повече мляко“; *Тейлор, Э.* Цит. съч., с. 338.

¹⁰⁵ Заедно със слънчевия лунният символ се среща върху български накити за глава – *Пунтев, П.* и др. Цит. съч., с. 94, 107. Изобразена луна върху сватбени хлябове и ризата на младоженката у каракачаните. – *Kavadias, G.* Pasteurs nomades méditerranéens. Les caracatsans en Grèce. P., 1965, p. 249. В руското искусство – *Даркевич, В.* Символы небесных светил..., с. 60.

¹⁰⁶ *Екзарх, Й.* Цит. съч., с. 188.

¹⁰⁷ Змията се смята за образ на луната, която регенерира, изменя кожата си и напомня фалос, и заема важно място в магиите за плодородие и раждаемостта. За връзката на земята, луната и раждаемостта – вж. *Томсон, Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 1, с. 212; *Фрэзер, Дж.* Золотая ветвь. М., 1928, с. 168; *Romaïos, C. A.* Cultes populaires de la Thrace. Collection de l'Institut Français d'Athènes. Т. 18, Athènes, 1948, p. 252.

¹⁰⁸ *Grimal, P.* Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine. P., 1963, p. 176; Процесия с факли е описана за празника на Бендида в Атина. – Извори за старата история и география на Тракия и Македония. С., 1949, с. 107, 108; *Роров, Д.* The Cult of Bendis in Athens. – BHR, 1975, № 3, p. 53 – 63.

¹⁰⁹ *Mythology of all races.* Vol. I, 1962, p. 186; *Томсон, Дж.* Цит. съч., с. 221.

¹¹⁰ *Ковачев, Й.* Цит. съч., с. 21 и сл.; *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 17 и сл. Според легендата вълкът тръгнал да изяде воловете, те се изкривили и затуй това съзвездие върви все по крив път. Също така се разказва, че когато един човек отишъл в гората за дърва, оставил колата си настрана, но дошла мечката и изяла единия вол. Но човекът бил юнак и я впрегнал вместо вола. Тя обаче

все дърпала настрана и затова колата е изкривена. Това е колата според трети, с която кумецът крадец откраднал слама. Тези, които наричат съзвездието *хайдуци* или *харамии*, смятат, че то се е образувало от хайдути, които откраднали едно *влахче* (най-слабата звезда в съзвездието) и бягат с него, а *власите* (други звезди) го гонят да го върнат.

¹¹¹ Съзвездието *Квачката* се смята за кокошка с 6 – 7 пиленца. Появата ѝ се посреща със страх, тъй като носи болест по стадата и от летен Тодоровден те почват да боледуват. Това е свързано с вярването, че кокошката, която дотогава е мътила, изтърсва перушината си, която е нечиста. Затова срещу 8 юни всеки вкарва стадото под покрив, за да не се зарази.

¹¹² Попова, А. Цит. съч. Датите на настъпващата пролет и есен не са строго определени. В названията проличава значението на пролетта (*предлято*) и на есента (*подзима* в Родопите, Странджа) като допълнителни сезони.

¹¹³ Богданов, Б. Мит и литература. С., 1985, с. 91.

¹¹⁴ Хезиод. Дела и дни. (382 – 390) – В: Элинские поэты. М., 1963, с. 154. – „Щом на изток започнат да изгряват Атлантиди-Плеяди, да жънеш побързай, а почнат ли да залязват – за сеитба се захващай. За четиридесет дни и нощи съвсем се скриват от очите звездите Плеяди, после стават видими...“, с. 161 – „След като Плеяди, Хиади и мощният Орион застанат на запад – помни, че време за сеитба е настъпило.“ За връзката на Плеядите с атмосферни промени и полските работи у индианците – *Levy-Strauss, Cl. Mythologique. II. Le miel aux cendres. P., 1966, p. 299 и сл.*

¹¹⁵ Небеса – Кристанов, Цв., Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 67.

¹¹⁶ Георгиева, Ив. За произхода на един народен празник. – В: Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов. С., 1970, с. 430.

¹¹⁷ Попова, А. Кучето и мечката в българската митология. – *Векове*, 1987, № 5, с. 28 – 35.

¹¹⁸ Разказват, че Янкул и Янинка били брат и сестра. Останали сирачета като малки, те били харизани далеч едно от друго. Когато Янкул пораснал и тръгнал да си търси невяста, видял сестра си и без да знае, че му е сестра, я поискал за жена, но като разбрали, се разделили: Янинка станала Зорница, Янкул – *Мами керван*. Всеки 7 години веднъж се срещат. Подобна е легендата за Стана и Мильо, които били брат и сестра, откраднати от турците.

Твърде интересна е следната легенда: Една майка нямала деца и помолила бога да ѝ даде рожба, макар и люта змия. Родила син змия. Когато пораснал, той поискал царската дъщеря Деница. В деня на сватбената нощ майката видяла, че змията станала красив юнак, до него били св. Петка и св. Мария, а им прислужвала Деница невеста. Като казала това на кума, младоженците хвъркнали към небето: Деница на изток, а Юнак звезда на запад. Събират се един път годишно и пак се разделят.

¹¹⁹ Според друга легенда Кумовата слама се образува от пръста, която Исус хвърля, за да сваля от небето светещите точки звезди. – СбНУ, 30, 1914, с. 19; СбНУ, 8, с. 181.

¹²⁰ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 27; *Jobes, G. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. II. N. Y., 1961, p. 1103.*

¹²¹ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 17; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 89.

¹²² Махнович, М. И. Цит. съч., с. 89.

¹²³ Кристанов, Цв., Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 67, 72, 299, 331.

¹²⁴ Апокрифи, с. 31; СбНУ, 12, 1895, с. 164.

¹²⁵ Драгоманов, Д. Славянските религиозни и етични легенди. – СбНУ, 8, 1892, с. 257 – 265; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 49 – 50. За Тивериадското море – Апокрифи, с. 31. Земята и водата били на каша. Господ отделил земята от водата, разтърсил земята за пъпа и водата се вляла в ниските места. Небето е надупчено – звездите са очите на бога. – Стаменова, Ж. АЕИМ 880 – II, Драгойново, Пловдивско.

¹²⁶ Също такъв съвет дали на господ и таралежът, и св. Илия. Господ започнал да шиба земята и тя се свила, но затова погрозняла, и той прокълнал ежа и той да се свие като нея. От това се образували планини и долини. Според друга легенда планините се образували от това, че дяволът, като взел мая от дъното, стрил я в устата си, а маята започнала да расте, и той, нямало как, започнал да плюе – там, където падало, ставали планини. Те се образували и от брашното, което падало от скъсания чувал на господ. Или когато господ побягнал към небето, след него тръгнала и земята. Местата, по които бог минал, се издигнали по-високо и когато господ казал на земята да спре, се образували планини. Долините и равнините са изкопани от животните по заповед на бога, за да се събира в тях вода и да има откъде да пият. Само орелът не изпълнил тази воля и не участвал в общата работа. Според друго предание някога хората правили кула, за да стигнат до бога, но без негово позволение. Затова бог я разрушил и потопил. Камъните от нея, които стърчат, са днешните планини. – Ковачев, Й. Цит. съч., с. 54 – 55.

¹²⁷ Разумник – Апокрифи, с. 336. В средновековната книжнина се привеждали и доказателства за кълбовидността на земята. – Отломки от космография – Кристанов, Цв., Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 345 и сл.

¹²⁸ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 35. Мястото, където земята и небето се допират, подобно на българските поверия и в такива на много други народи, се смята за недостижимо и опасно. Така според якутите там се намира краят на човешката и началото на дяволската земя. Там гори смъртоносен огън, със свистене пълзят червеи и гадове – Пропп., В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1946, с. 249.

¹²⁹ Среща се и представата, че диреците стояли върху два вола. На дирека е вързан дявол, който яде дирека, но тъкмо да стане влакно, идва Великден и щом се каже: „Христос възкресе“, дирекът наново се изпълва, та земята не пада. – Ковачев, Й. Цит. съч., с. 52; Стаменова, Ж. АЕИМ, 880 – II, Караджолово, Пловдивско; СбНУ, 11, с. 73, Прилеп – земята стои върху две греди, те върху 2 вола, на които **длаката** (козината) се мени всяка година и кожата подновява.

¹³⁰ СбНУ, 16 – 17, с. 25.

¹³¹ Из архива на Любен Каравелов. С., 1964, с. 115. Ковачев, Й. Цит. съч., с. 52. Съществува забраната, когато се меси хляб, да се удрят нощвите, защото на бивола, който държи земята на рогата си, се струва, че го удрят по главата, и става земетресение; този вол и бивол стоял на краката си на подземния свят.

¹³² Ковачев, Й. Цит. съч., с. 52; Апокрифи, с. 335. В Чепеларския район на Средните Родопи се среща, твърде избледняла, представата, че земята лежи на рогата на вол, който е върху риба. Като се разклатят корените му (вероятно се подразбира на дърво), се получава земетръс. – Запис на Р. Стефанов.

¹³³ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 36; Шопова, Р. Цит. съч., с. 27.

¹³⁴ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 36.

¹³⁵ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 37, Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 486; Тошева, Д. Цит. съч.

¹³⁶ Токарев, С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов. М. – Л., 1957, с. 76; Moszinski, K. Op. cit., s. 512; История культуры древней Руси. Т. 2. М. – Л., 1951, с. 62.

¹³⁷ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 36 – 37.

¹³⁸ У Аристотел (За произхода на животните, I, 2) самец е животно, пораждащо в друго, а самка – в себе си; затова земята смятат обикновено за жена и майка, а небето, слънцето и други предмети от подобен род наричат родители и бащи.

¹³⁹ Токарев, С. А. Религиозни верования..., с. 76. Ако деца играят и случайно я ударят с пръчка, то възрастните ги спират: „Грешно е земята да се бие, тя е нашата майка“. В Западна Украйна се вярва, че „който бие земята, бие корема на майка си на оня свят“. Даже у великорусите от Нижегородска губерния е записано поверие, че дори случайното падане на земята може да ѝ причини страдание.

¹⁴⁰ Mosziński, K. Op. cit., s. 510; Максимов, С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб, 1903, с. 266. У русите се среща и поверието, че на определени дни (Духовден и Успение) също не бива да се работи, защото тогава земята е именица. Грешно е да се плюе на земята, а ако човек случайно не се въздържи и плюе, той ѝ се извинява.

¹⁴¹ В Крумовградско на 9 март и Гергьовден не се сади и чука в земята, защото била бременна. Гергьовден е „година ден: до пладне е зима, от пладне – лято“. Керемидарска, Е. Народен календар от Източни Родопи. – АКЕ, 1979.

¹⁴² В Разградско, с. Осенец, когато сеят, първата шепя се хвърля за земята, втората за слънцето, третата за св. Богородица, костите от кокошката се заравят в земята.

¹⁴³ Според апокрифите рай е на изток (Тивериадското море, Апокрифи, с. 32), адът – на север. В апокрифа Енох адът е на второто небе, обгърнат в голяма тъмнина, а рай е на третото небе и в средата е дървото на живота, което съдържа всички елементи от всички дървета, клоните му покриват целия рай, а коренът му е в рая при земния изход (Апокрифи, с. 50 – 51). На четвъртото небе стои Адам, който препраща душите в рай или в ада. Душата трябва да премине 24 вратници (стълби) и всеки отговаря за своите дела. Сатанаил също се опитал да сади свой рай, като краде дървета от бога.

¹⁴⁴ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 17. Оня свят е на небето. Там са душите на умрелите. Долният свят е част от отвъдния подземен, там са телата на умрелите. „Ние на ора одиме.“ – Тошева, Д. Цит. съч.; СбНУ, 3, с. 202. В народна песен св. Богородица и св. Петка помолили Господ да отвори „бужи раен, бужи раен в долна земя... да ми видим моартви души“ (СбНУ, I, 1889, с. 26); в други св. Архангел (или св. Мария) моли Господ да му даде на земя златни ключове да отключи земята и разпусне мъртвите през Великата неделя на първия Велик четвъртък (СбНУ, 42, № 156, № 157).

¹⁴⁵ Тейлор, Э. Цит. съч., с. 128; Вж. Хезиод. Теогония (750 – 810). Народните представи за подземния Хадес – у Лукиан, у Плутарх „обширен, мрачен без слънчева светлина“. Прокопий, VI в., предава вярване, че душите на умрелите се отправят по морето към остров Брити (дн. Великобритания). Ителмените на Камчатка смятат, че земята е плоска и служи за небе на другата земя под нас. Според южноамериканските индианци душите се отправят на запад в подземния свят. Пак там., с. 120, 132, 133.

¹⁴⁶ Представа за хората, които били безформени, само очертани в скали и камъни и след като били изсечени от демиурга, добили съвременния си облик. Или че били излепени от глина – представа, породена с възникване на гърнчарството. Много легенди разказват за родството между хората и маймуните или други животни, които някога били хора.

¹⁴⁷ Битие I, с. 1 – 31.

¹⁴⁸ Екзарх, Й. Шестоднев, с. 30, 111, 118, 146, 152.

¹⁴⁹ Тивериадското море – Апокрифи, с. 32; Енох – Апокрифи, с. 58. „Плътта от земя, кръвта му от роса и слънце, очите му от морската бездна, костите от камък, помисъла от ангелската бързина и облак, жилите и космите от земните треви, душата му от моя дух и от вятъра... От невидимото и видимото – смърт и живот – създадох човека, и образът позна слово – едно ново малко създание, малко във великото, велико в малкото. И поставих го цар на земята, имащ моята мъдрост.“ В Разумника (пак там., с. 336) Адам е сътворен от 8 части – тяло от земя, кръв от море, кости от камък, душа от вятъра и от божия дух; разумът от облак, очите му от слънцето и от росата, мисълта му от ангелската бързина, от смеха и от плача. В Шестодневите се уточнява създаването на човека от четири елемента – земя, огън, вода, въздух – Ангелов, Д. Българинът..., с. 99. За митологичния синкретизъм на представите за създаването на човека. Tomicki, R. Ludowe mity o stworzeniu człowieka. – EP, T. 24, 2, 49 – 118.

¹⁵⁰ За Тивериадското море – Апокрифи, с. 32.

¹⁵¹ Буквите са от гръцките названия за посоките на света, ανατολή (изток), δύση (запад), ἄρκος (север) μεσημβρία (юг). От последната буква нарича жената, сътворена от реброто на Адам, с името майка – сиреч Ева. Адам, Ева – земен, живот (Енох – Апокрифи, с. 59).

¹⁵² Тайната книга – Апокрифи, с. 290.

Дяволът създал човека да прилича на него и да му служи. Заключил в глинено тяло ангела от второто небе и от това тяло взел и направил жена, като в тялото ѝ влязъл ангел от първото небе и извършили плътско деяние. Дяволът прелъстил ангела жена, а после в ангела мъж излял своето сладострастие, „за да се наплодят рожби на змията и рожби на дявола“. Дяволът заповядал на тези хора да вършат плътско деяние в направените от глина тела. Дяволът направил рай, където въвел човеците, в средата посадил тръстиката и в нея се скрил Сатанаил. Според версията той излязъл от нея, преобразен като юноша или змия, и се съвкупил с Ева чрез опашката си; излял страстта си в Адам, който също се съвкупил с Ева. Още по-крайна е дуалистичната легенда в „Паноплия догматика“. Ангелов, Д. Богомилството в България, с. 174. Според нея Сатанаил създал тялото на човека от пръст и вода, но водата се стекла по десния му крак и се извила като змия. Той вдъхнал живот по оформеното от него тяло, но дъхът потекъл през празното пространство и се получила извита капка, оживила се, отцепила се от пръстта и запъзляла змия. Тогава Сатанаил се обърнал към бога с молба да изпрати душа на създадения човек, който ще бъде общ – на бога и на дявола. По същия начин била създадена и Ева.

¹⁵³ Ангелов, Д. Българинът..., с. 101; Същият. Богомилството в България, с. 304 и сл.

¹⁵⁴ Ангелов, Д. Българинът..., с. 101, 107.

¹⁵⁵ Фол, В. Библейското грехопадение като космогонична метафора. – Векове, 1984, № 4, с. 39. Първите хора получават познание чрез измама, без да преминат посветителните обреди.

¹⁵⁶ СбНУ, 4, с. 253.

¹⁵⁷ Хезиод. Дела и дни, с. 109 – 200 – за пет поколения хора. Теогония – 119 – 120 – за богове и демони. Битие, гл. 6, 4 – Хората до потопа били дълговежни, високи, силни. Овидий. Метаморфози, I, 106 – 148.

¹⁵⁸ Илиев, Ат. Български предания за исполини, наречени елини, жидове и латини. – СбНУ, 3, 1890, с. 179 – 205; СбНУ, 4, 1891, с. 231 – 257. Най-напред

Господ направил *елините*, високи диви хора с три глави, като се превият, пиели вода в дълбоки кладенци. След тях господ направил *жидовците* – високи и големи хора, които си подавали каквото им трябва от планина на планина, от къщите си вземали огън; били мързеливи, носели косери да чистят къпината, която ги спъвала, и на определени дни правели сборове в нейна чест. Когато змейове гърмели с огнени стрели, жидовите вземали големи камъни като канари и си удряли главите: „Какво ще ми сториш? – каменна ми главица“. Елини исполини живеели в долмените. От тях са останали жидовски, елински, латински гробища с големи кости. Подобни легенди – у сърби, гърци, украинци. – СБНУ, 3, с. 191 – 198; Георгиева, Ив. – елини за Странджа; Попов, Р. 980 – II за Сакар – АЕИМ. СБНУ 2, 1890, с. 161 – жидове, Търновско; СБНУ, 2, 1890, с. 165; СБНУ, 14, 1897, с. 99.

¹⁵⁹ Тези ниски хора се криели под пенушките: като ври гърнето, се качвали на дръжката да видят вътре и се давели. – СБНУ, 14, 1897, с. 99. Мира не си намирали от пчели и мравки, които им правили в главите мравуняци и тръвни. – СБНУ, 2, с. 161, 164. Воловете им били малки и те, като ги търсели, се губели по бъзака.

¹⁶⁰ СБНУ, 2, 1890, с. 164. Според някои легенди телата на Адам и Ева били в черупки (или космати), като ги излъгал дяволът змия, от черупките им останали ноктите.

¹⁶¹ Сторъките безформени великани, еднооките циклопи в Теогонията на Хезиод са хтонични чудовища, които принадлежат към подземния хаос. В легенда от Прилеп (СБНУ, 1, 1889, с. 105) жената и всички животни първо били хроми, както малките деца. Господ взел животните, хвърлил ги, те паднали на крака и той ги благословил да проходим. Само жената не си дала детето и „господ рекал да го носи на ръце, доде проходи“.

¹⁶² *Бележен човек* (глух, сляп, пям, хром, гърбав, сакат) не може да стане кръстник, девер, кукер, селски говедар, сурвакар, калушар; ако е жена, не може да лазарува, кумува, бабува. – Маринов, Д. Избрани произведения. Т. 1, с. 232.

¹⁶³ *Eliade, M. Le mythe de l'éternel retour.* P., 1949, p. 27.

¹⁶⁴ За връзката на мита и ритуала и тяхното семантично тълкуване и за тяхната синонимност – Байбурик, А. К., Г. А. Левитон. К проблеме „у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов“ – В: Фольклор и этнография. Л., 1984, с. 240.

¹⁶⁵ Вакарелски, Хр. Етнография на България. С., 1974, с. 670; Живков, Т. Ив. Народ и песен. С., 1977, с. 111 – 112. Младенов, М. Наблюдения върху езика на баянията. – В: Език и поетика на българския фолклор. С., 1980, с. 96 – 100; Гоев, А. Баяне за страх в българската народна медицина. – БЕ, 1984, № 1; Коев, А. Леене на куршум за страх. – БЕ, 1981, № 3 – 4, с. 57 – 63; Георгиев, М. Магически лекувания в българската народна медицина. – БЕ, 1980, № 3, с. 17 – 27; Рашов, Гр. Народните баяния от Годечко като средство за психотерапевтично въздействие върху болния. – БЕ, 1992, кн. 5 – 6, с. 99 – 117; Димкова, Г. Народни лечителки-баячки. – БФ, 1980, № 2, с. 55 – 62; Тодорова, И. Баяния и магии от Северозападна България. Дипл. работа, 1985.

¹⁶⁶ Огибенин, Б. Л. Структура мифологических текстов Ригведы. М., 1968, с. 14.

¹⁶⁷ За заимстването от социално-битовата практика за построяване на космологически модел – Раевский, Д. С. О генезисе повествовательной мифологии как средство моделирования мира. – В: Фольклор и этнография. Л., 1984, с. 68.

¹⁶⁸ Времето е кокошка, звездите са яйцина – снесени от кокошка, земята е яйценце, живото е пиленце, снесено от яйценце. – Миков, Л. Цит. съч., с. 45; Топоров, В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) – ТЗС, 3, УЗТГСУ 1967, в. 198, с. 89 и сл. В гатанки: пуна калаеница сос яйца (звезди и небе).

¹⁷⁰ Ларичев, В. Е. Скульптура черепahi с поселения Малая Сая и проблема космогонических представлений верхнепалеолитного человека. – В: У истоков творчества. Первобытное искусство. Новосибирск, 1978, с. 43 – 45.

¹⁷¹ Който види желка обеса я надолу на някое дърво (Кенов, Ив. Цит. съч., с. 130; СБНУ, 16 – 17, 1900, с. 221, 222; 12, с. 157). Костенурката е произлязла от срамежлива невеста – СБНУ, 1891, 5, с. 109. Софийско. Хтоничната същност на жабата – в обичая Герман-жаба, погребението ѝ на кръстогът, блато, река (Миков, Л. Момински маскарadni игри на Великден. – Векове, 1983, № 6, с. 33 – 43). В народните легенди жабата спомогнала св. Богородица да не си остави детето, а също и я накарала да се засмее (СБНУ, 7, с. 161, Прилеп, М. Цепенков).

¹⁷² Ангелов, Д. Българинът..., с. 142 – 143.

¹⁷³ Николова, В. Обичаят за правене на подници у българите. – БЕ, 1986, № 2, с. 43.

¹⁷⁴ Eliade, M. Le sacré et le profane. P., 1965, p. 28 – 43.

¹⁷⁵ Leroi-Gourhan, A. Le geste et la parole. P., 1948, p. 168.

¹⁷⁶ Фол, Ал. В: Странджа – древност и съвремие. С., 1990, с. 448.

¹⁷⁷ Шахнович, М. И. Первобытная мифология и философия, Л., 1971, с. 127.

¹⁷⁸ Върховният вавилонски бог Мардук създава земя и небе от разчлененото на две чудовище Тиамат, символизиращо първоначалния океан. Растенията според прокезите възникват от частите на тялото на Чоканилока. Великанът Имир, живял в началното време, бил убит от своите врагове и от черепа му възниква небето, от плътта му – земята, от кръвта – морето. Подобни митове се срещат и в „Ригведата“ за великана Пурушу, за Индра, който създава луната от половината тяло на Вритра. Такива митове се срещат и у австралийците, индианците, полинезийците, китайците. В „Разумника“ звездите са от господната плът, а слънцето от слъза на бога.

¹⁷⁹ Топоров, В. Н. Первобытные представления о мире. – В: Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982, с. 16.

За жертвата: Mauss, M. Oeuvre, I. Les fonctions sociales du sacré. Le sens commun, 1968, p. 203, 212 – 300; Reinache, S. La théorie du sacrifice. Culte, mythes et religions. P., 1905, p. 1, 97 – 104.

¹⁸⁰ Апокрифи, с. 31. За култовия характер на изображенията на блатни птици. – Георгиева, Р. Сакралният характер на орнитопластиката от ранножелязната епоха в басейна на Вардар и Халиакон – *Thracia Antiqua*, 2, 1977, с. 70 и сл.; Золотарева, А. И. Родово общество и первобытна мифология. М., 1964.

¹⁸¹ Иванов, В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнаго культа в балтийских языках. – В: Балтославянский сборник. М., 1972. Близнаците са основен субект при обредното заораване и получаване на жив огън. С особена магическа сила е надарена и майка им („близнакова майка“ се споменава при баене). Особеното отношение към близнаците произхожда и от представата за участие на свръхестествено същество в зачеването им. Според Л. Штенберг (Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1937, с. 73, 127, с. 360 – 365) в раждането на близнаците освен действителния баща участва и духът покровител на майката. Георгиева, Ив. Космогоничният мит в българската обредна система. Доклад, изнесен на фолклористична конференция в Тополовград, март 1985 г. Ще припомним представата, че който е бил кукер, е извънредно грешен и трябва да извърши редица обреди, преди отново да се приобщи към колектива, че коледарите идват от долна земя, че конец от дрехите им се носи против уроки.

¹⁸² Петканова, Л. Към въпроса за връзката на фолклора с богомилството. – ИИЛ, VI, 1958; Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. С., 1924; Народна

проза от Благоевградски окръг. – СбНУ, 58, с. 363; Тайната книга. – Апокрифи, с. 290.

¹⁸² В лазарски песни се пее за *лева пчела*. – СбНУ, 35, 1935, с. 220. Ако помени на 3, 9, 40-ия ден се паднат по време на пости, се убива пчела, взема се медът и слагат на просфорките (хлебчета) – *Венедикова, В.* АЕИМ 463 – II, с. Златар, Преславско; *Манова, Цв.* Обичаите с пчели в Пернишко. – *Векове, 1986, № 1* – при хващане на нов рояк той се „облича“ в нова риза, чиста и невестинска.

Пчелата у древните гърци е форма на жрицата на Делфи, емблема на Афродита, а като носителка на идеята за висше плодородие е култово животно на Артемида Ефеска. В Мала Азия жриците на Кибела се наричат *пчели*. Тя играе и важна роля в мита за изчезването и връщането на хетския бог на плодородието Телепинус, владетел и на гръмотевицата и мълнията. Според мита Телепинус изчезва и настъпва страшен глад. Единствена пчелата, изпратена от майката на боговете, го открива. Следи от хато-хетския мит за Телепинус и пчелата се намират на широк ареал от Гърция до Задкавказието. У кавказките народи (свани, абхаз) култът към пчелата е свързан с женско божество, а в обредите има следи от култа на Телепинус и меда. За близостта на славянски материал с хетските митове вж. *Топоров, В. Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями. – В: *Славянское и балканское языкознание*. М., 1975, с. 31 и сл. В скандинавския епос Один приема облика на змия, прониква в пещера и изпива три съда мед. Древните центрове на развито пчеларство (Мала Азия, Кавказ, Ближният изток, Египет) приблизително съвпадат с територията, където се предполага разселването на индоевропейците. – Пак там, с. 33. Пчелата символизира ефира и небето. В германската традиция е слънчев символ – *Jobes, G.* Op. cit., p. 193.

¹⁸³ *Петканова, Д.* За цветовете в българската народна песен. – *БФ, 1983, № 3*, с. 13 – 27; *Михайлова, Г.* Костюмът в българската обредност. – В: *Обреди и обреден фолклор*. С., 1984, с. 78 и сл.; *Иванова, Р.* Българската фолклорна сватба. С., 1984.

¹⁸⁴ Зеленият цвят е цветът на живота и възраждането. В лечебните магии се бае с паница със зелена украса. В Смолянско при траур жените се опасват със „сляп миндил“, т.е. престилка без зелен цвят (зап. М. Милчева, ОИМ – Хасково). Негов еквивалент е цветът на обредния реквизит от зеленина – китки, дръвчета, знамена.

¹⁸⁵ *Топоров, В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией „мирового дерева“. – *ТЗС, 5, 1971*, с. 9.

¹⁸⁶ *Кондаков, П. Н.* Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1924, с. 123, 316 и сл.

¹⁸⁷ *Парпулова, Л.* Чудесните дървета в българските вълшебни приказки. – *БФ, 1980, № 3*, с. 12 – 24.

¹⁸⁸ *Кристанов, Цв., Ив. Дуйчев.* Естествознанието в средновековна България, с. 383.

¹⁸⁹ Когато Адам умира, Ева слага в устата му три семки от райската ябълка, от които поникват три големи дървета. От тях е направено разпятието. Тези дървета са тричастни, а на върха се събират в едно.

¹⁹⁰ *Иванов, В. В., В. Н. Топоров.* Славянские языческие..., с. 79, 81, 129. Вж. и *Афанасиев, А. Н.* Поэтические воззрения, II. М., 1868, с. 299.

¹⁹¹ *Василиев, Ас.* Каменни релефи. С., 1959, с. 79.

¹⁹² *Иванов, В. В., В. Н. Топоров.* Славянские языческие..., с. 79, 81, 129.

¹⁹³ СбНУ, 7, 1892, с. 321. Сичка се е гора развеселила салт едно дърво не се зеленей / под него лежи доста добър юнак с девет ми рани куршумени...

¹⁹⁴ Закопах добър юнак над село / закопах малка мома под село / израсло е зелен борец на село, / израсла е вита ела под село... – СбНУ, 9, 1893, с. 422.

¹⁹⁵ Космическите елементи произхождат от частите на някакво антропоморфно същество – земята от плътта, водата от кръвта, растенията от косите, слънцето от очите и т.н. Уподобяването на човека на вселената е запазено и в апокрифната традиция.

¹⁹⁶ СбНУ, 5, 1891, с. 27.

¹⁹⁷ Подобен мотив се среща и в Илиадата – жрецът Калхас предсказал падането на Троя на десетата година по следното знамение: под олтара изпълзял страшен змей, покатерил се на явор, растящ до извор, и на върха на дървото намерил 10 врабчета.

¹⁹⁸ Названието за дърво у сибирските народи е еквивалентно на „път“. – Штенберг, Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 450 и сл.

¹⁹⁹ Пропп, В. Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки. Волшебное дерево на могиле. – СЭ, 1934, № 1, с. 128, 151; Велецкая, Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 39.

²⁰⁰ Генчев, Ст. Кумството у българите. – ИЕИМ, 15, 1974, с. 103.

²⁰¹ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 48.

²⁰² Живков, Т. Ив. Българската коледарска благословия. – ИЕИМ, 15, 1974, с. 91; Бонева, Т. Професионални строителни обичаи (по материали от Средните Родопи). – Векове, 1980, № 6, с. 47 – 51.

²⁰³ Сватбеното дръвце е известно със следните локални названия: *кумово дръвце*, *елха*, *бохча*, *бор* (Западна България), *кожел* (Родопите), *ябълка*, *вейка*, *калтятова трапеза* (Югозападна България), *дъб* (Добруджа). То се украсява с бръшлян, цветя, варак, цветни панделки, сушени плодове и пуканки, нанизани на червен конец.

²⁰⁴ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. К семиотическому анализу мифа и ритуала. – В: *Signe, Language, Culture*. The Hague-Paris, 1970, p. 370 – 375. В много славянски области сватбеното дърво често е поставяно върху кравай. Волков, Ф. Сватбените обреди на славянските народи. – СбНУ, 3, с. 158; Сумцов, Н. Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 175 – прави паралел между сватбеното дърво у славяните и мита за световното дърво и слънцето на неговия връх в зооморфен или антропоморфен вид.

²⁰⁵ Сватбеното знаме е известно с названията *пряпор*, *фергулица*, *оруглица*, *стяг*, *ламбур*, *байрак*. Отсичането на пръчката има обреден характер. В Родопите в корена на избрания шипков храст се слагат вино, парче хляб, орехи; песнопойка с живи родители отсича пръчката наведнъж, което символизира един път женене, орехите символизират децата, хлябът – мир и плодородие, виното – веселба и любов. – Арnaudов, М. Българските сватбени обреди. – ГСУ ИФФ, 27, кн. 3, 1931, с. 43. За сватбеното знаме у славяните – Komarovski, J. *Tradična svatba u slovanov*. Bratislava, 1976, 118 – 122. Мотивът за световното дърво е представен от жертвен стълб с кръгъл капител, символ на слънчевия диск. – Огибенин, Б. Л. Структура мифологических текстов „Ригведы“. М., 1968, с. 83.

²⁰⁶ Шишков, Ст. Избрани произведения. Пловдив, 1965, с. 371.

²⁰⁷ Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 467. В Пиринския край срещу Водичи, когато се вярва, че небето се отваря, се явява св. Илия на кон и върху бръшлянови листа, наречени за всеки член от семейството, оставя белег. Ако на сутринта върху някой лист има петно, този човек ще бъде болен през годината.

²⁰⁸ Телбизов, К., М. Телбизова. Традиционен бит и култура на банатските българи. – СбНУ, 51, 1963, с. 181; Шишков, Ст. Цит. съч., с. 371.

²⁰⁹ Илиев, Ам. Растенията от българско фолклорно гледище. – СпБАН, 1919, № 18, с. 118; Миладинови, Д. и К. Български народни песни. С., 1961, с. 36, 81, 540; СбНУ, 9, с. 39; СбНУ, 10, с. 59.

²¹⁰ Микрорайонът обхваща селищата Тешово, Парил, Пирин, Капатово, Г. Сушица, Раздол, Гега, Габрене, Липош – Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 466.

²¹¹ Кацаров, Г. Рецензия за П. Пердризе. – ИБАД, 1, 1910, с. 229 – 231.

²¹² Кагаров, Е. Т. Култът фетишей, растений и животных в Древней Греции. М., 1913, с. 166; Grimal, P. Op. cit., p. 299.

²¹³ Фрээр, Дж. Цит. съч., с. 333; Papamichael, A. Birth and Plant Symbolism. Athens, 1975, p. 66.

²¹⁴ Дечев, Д. Култът на Артемида в областта на Средна Струма. – ИАИ, 1955, с. 95 – 109.

²¹⁵ Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 466.

²¹⁶ Архив Хр. Вакарелски. АЕИМ 710 – II, с. 83; 709 – II, с. 52, 118.

²¹⁷ С имел лекуват ветровитост (ревматизъм), а неговите плодове дават на бездетни жени (например в Ихтиманско). Особено лечебни свойства притежава имат на орехово дърво. Вакарелски, Хр. Пак там, 709 – II, с. 52; Ц. Гинчев (СбНУ, 3, 1890, с. 94) пише, че имат се смята за свещено растение и с него се кичат моми и го държат забодено под гредите в къщата, дето живеят, „за здраве“.

²¹⁸ Кагаров, Е. Цит. съч., с. 169.

²¹⁹ В римската митология имат съдържа семето на огъня. Пръчка от имел, носена от Еней като златно клонче, осветява пътя му през ада. Jobes, G. Op. cit., p. 1111. Целувката под имел като обичай е свързан с представата за магическата му сила и е пожелание за добро бъдеще. И досега у англичаните се е запазила посочената представа, че под имел е позволена всяка волност.

²²⁰ Раковски, Г. С. Показалец, с. 100.

²²¹ Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 466. Ябълката се среща като атрибут на Афродита (Кагаров, Е. Цит. съч., с. 183) с определен еротичен смисъл, на Деметра и трите нимфи (СбНУ, 13, 1896, с. 398). Ябълка се изяжда от младите след венчаване за плодовитост и еротична сила. Кагаров, Е. Состав и происхождение свадебной обрядности. – СбМАЭ, 8, 1929, с. 177.

²²² Маринов, Д. Народна вяра..., с. 48. Ако покойникът е млад, след погребението донасят ябълково клонче и го забождат в тавана в стаята, дето е лежал. Архим. Евтимий. Цит. съч., с. 33 (за Тетевенско).

²²³ Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, с. 47, 70.

²²⁴ Маринов, Д. Народна вяра... с. 44.

²²⁵ СбНУ, 4, с. 22, № 2; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 44.

²²⁶ Пак там.

²²⁷ Пак там, с. 42 – 43. От две сухи дъбови дървета, две сухи лескови клончета и две дебели въжета се пали жив огън. Дъбът служи за отбелязване на граница у нас и другите славяни, откъдето се предполага и названието горун, горница за един вид дъб. – Шишманов, Ив. Принос към българската народна етимология. – СбНУ, 9, 1893, с. 628. В Източните Родопи дъбът се нарича *гръмника*, както и у сърбите – *грм* (дъб), *громик* (дъбова гора), което подчертава връзката му с гръмотевицата. Следи от почитането на ясена и явора като дървета на живота са се запазили по-слабо – в епоса на скандинавските народи, частично във фолклора на украинци и българи. Тези дървета имат апотропейна функция

по отношение на змията и гръмотевицата. Сок от ясен лекува змийски рани според немците; според руските вярвания змиите не понасят неговата миризма и съществува практика да натриват тялото си с него и при буря да се крият под ясен, за да се предпазят от удара на мълния. Тези вярвания намират свои аналогии и у българите, които също използват тези дървета и като лечебни, и като апотропейни средства, особено за направа на кобилици и ведра, предпазващи младите жени и девойки от любовта на змея.

²²⁸ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 45. Вярва се, че който посади орех, умира, щом стъблото му стане колкото врата на човека (затова се слага обръч – да стане колкото обръча).

²²⁹ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 50. Фактът, че дрянът най-рано цъфти и най-късно дава плод, се обяснява с приказката, че като видял цъфналия дрян, дяволът си окачил терзиите на него да продава най-рано плод. Бог тогава направил така, че дрянът да дава най-късно плод. В с. Петково, Смолянско, дрянът участва и в сватбената обредност – със зелена дрянова пръчка замесват обредния хляб, а в четвъртък деверът заприда бяла вълна на две зелени дрянови пръчки (едната е хурка, другата вретено). – СбНУ, 28, 1914, с. 39, 42.

²³⁰ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 49. Против уроки на жеглите на воловете слагат глог. На Гергьовден също слагат глог във водата, за да не се крие в нея злината (ламята), която св. Георги преследва. – *Гинчев, Ц.* Нещо по-нашата народна медицина. – СбНУ, 3, с. 88.

²³¹ *Аничков, Е.* Язычество и древняя Русь. СПб, 1914, с. 27 – 47. Чесънът има апотропейна сила и според другите славяни: с чесън сърбите натриват гърдите си против вещици, чехите го слагат на вратата, при „среща“ с леший, русите повтарят „чесън“, „чесън“, а против магия сплитат чесън в косите на невестата в Южна Русия.

²³² Дърво при извор ставало становито. Дори изсъхнало дърво на извор или църква, както и старо дърво, не се сече, защото се вярва, че ще се случи нещо лошо. Не се сече и миросано дърво, и кръстатото дърво. На вековно дърво на Св. Троица свещеникът слага кръст, пробива го със свредел и слага тамян. – *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II, с. 76; 576 – II, с. 21. Според народните вярвания под големите дървета не се спи, защото там се събират самодиви и зли духове. Характерен момент за старата славянска сватба е бракосъчетанието под дърво. У нас са запазени само единични спомени за венчаване под голямо дърво (дъб), при и под буково дърво, на което е складирано сено (с. Габрене, Петричко). *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 404. Бракосъчетание под дърво със сено или слама се среща и у други славяни зимно време – сеното заменя зелената трева, а по-късно се осмисля като символ на богатство, плодородие и против уроки и магии. *Сумцов, О. Н.* О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 181.

²³³ *Илиев, Ат.* Растенията от българско фолклорно гледище. – СпБАН, 1919, № 18, кл. ист.-фил. 10, с. 101.

²³⁴ *Любенов, П.* Баба Ега или сборник от вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи, Търново, 1887, с. 30. Обредът се извършва от мъж и жена на Коледа, Трифоновден (нарича се и *трифоновване*), Гергьовден. Мъжът замахва с брадва да отсече дървото с думите „Ке те отсека“, а жената казва: „Немой, то догодина ке рода“. Това се прави три пъти. *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 466.

²³⁵ На Бъдни вечер чехите канят дърветата да вечерят, а в Моравия с тестени ръце на Коледа гладят овошките да родят. В Полша, Сърбия и Русия е известен

обичаят да заплашват дърветата, че ако не родят, ще ги отсекаат. *Илиев, Ат.* Растителното царство в българската народна поезия. – СбНУ, 7, с. 326.

²³⁶ *Романска, Цв.* Апокрифите за св. Богородица и българската народна песен. – СбБАН, 34, 1940, с. 135; *Драгоманов, М.* Забележки върху славянските религиозно-етически легенди. – СбНУ, 10, 1894, с. 63; Българско народно творчество. Т. 2. С., 1961, с. 261.

²³⁷ *Цухлев, Д.* История на българската църква, с. 712 – 715; Българско народно творчество, т. 2, с. 261; *Петканова, Д.* Апокрифна литература и фолклор. С., 1978.

²³⁸ *Петканова, Д.* Цит. съч., с. 157; СбНУ, 2, 1890, с. 165; *Гинчев, Ц.* Народни приказки. – ПСн., 1882, № 3, с. 174.

²³⁹ *Сумцов, Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 8.

²⁴⁰ В Дагестан против зли сили на вратата се слагат еленови рога или глава на елен с рога. – *Кильчевская, Э. В.* От изобразителности к орнаменту. М., 1968, с. 38. Като космически символ еленът се среща и в руското изобразително изкуство върху жилища, хурки, обредни хлябове, шевици.

Култът към елена според *Б. А. Рыбаков* (Языческое мировоззрение русского средневековья – ВИ, 1974, № 1, с. 6 и сл.) възниква през мезолита – неолита, когато първобитните ловци, преследвайки еленови стада, се ориентирали по звездите, което намира отражение и в названията на някои звезди. В Онежкото езеро в гробовете се намират еленови украшения, а в Алтай – Пазириската могила от бронзовия век – коне, возещи погребална колесница, на която има златни маски на елени с рога.

²⁴¹ *Окладников, А. П., Мартынов, А. И.* Сокровища томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи палеолита и бронзы. М., 1972, с. 221 – 226. Във вярванията на древните ловци от сибирската тайга и европейския север еленът олицетворява трите свята на вселената. Вероятно слънцето приема образа на елен в представите на скити, сармати, масагети, тагарци. За елена като водач на умрелия в задгробния свят. – *Алексеев, Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. М., 1980, с. 175. Според лопарите, за които вероятно еленът е тотем, божеството на гърма Арома-Теле се представя като гигантски ловец, преследващ елен със златни рога. Който види очите на елена, ще ослепее. Стрелите на Арома са мълнии. Ако една от тях попадне в елена, ще стане земетресение, втората стрела ще предизвика пожар по земята, а от третата ще настъпи краят на света. В гръцка приказка слънцето връща на елен девойката Летико на земята. – *Матов, Д.* Цит. съч., с. 299; *Соколова, З.* Култ животных в религиях. М., 1972, с. 88; *Окладников, А. П.* Олень – золотые рога. М., 1967, с. 62.

²⁴² Като символ на безсмъртието на душата те се срещат в Европа в гробове още от каменната епоха. *Сумцов, Н. Ф.* Цит. съч., с. 6; *Бессонова, С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983, с. 117. Еленовите рога се срещат и върху колхо-кобанските бравди.

²⁴³ *Иречек, К.* Стари пътешествия по България от XV до XVII столетие. – ПСн, 1883, № 6, с. 67.

²⁴⁴ За елена в скитско-сибирския зверинен стил – *Федоров-Давыдов, Г. А.* Искусство кочевников и золотой Орды. М., 1976, с. 79, 191. Често срещаното изображение на елен с подгънати крака се тълкува като галониращ или легнал за жертва. Изображения на елен се срещат и у нас – статуетката на еленче от Севлиево от VIII в. пр.Хр.; рисунка върху къс глинен съд от с. Г. Манастирица, Русенско, графичните рисунки от Плиска, Мадара, Преслав – IX – XI в.; от

Средновековието е красивата група елени в пещерата Говедарника до с. Царевец, Врачанско. *Ovsarov, D. Graffiti medievales de Pliska et de Preslav. Culture et art en Bulgarie medievale (VIII)*. Sofia, 1979, p. 58; *Мичев, М.* Скални надписи и рисунки при с. Царевец, Врачанско. – *Векове*, 1969, № 2, с. 36. Вероятно като слънчев символ, свързан със земния огън, може да се тълкува изображението на елен върху свещник от края на XIX в. от църквата в Арбанаси. *Божинев, Ал., Хр. Вакарелски, Д. Друмев.* Ковано желязо, С., 1957, обр. 131.

²⁴⁵ *Бешевлиев, В.* Прабългарски амулети – ИНМ Варна, 1973, с. 61 – за връзката на рогата на елена с прабългарския знак Y (ипсилон). *Георгиев, П.* Изображение на четирилично славянско божество от Преслав – *Археология*, 1984, № 1, с. 16 – 17 – прави връзка на елена и Перун. *Ботов, К.* Редки изображения на търновската сграфито керамика. – В: *Културата на средновековния Търнов*. С., 1985, с. 136 – 137.

²⁴⁶ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 83. Еленът носи и кръст на рогата – който убие такъв елен, ще умре, гласи друго поверие.

²⁴⁷ *Сумцов, Н. Ф.* Цит. съч., с. 7 – 8. В житие на Евстатий Плакида, страдилат при цар Траян, се отбелязва, че по време на лов той преследвал голям и красив елен. Еленът скочил на камък, а над рогата му се показал кръст, изпускащ светлина, по-силна от слънцето. Еленът бил Исус Христос. Според Сумцов еленът, проникнал в гръцкото и византийското изкуство и словесност, преминава в България през IX – X в., а оттам в Сърбия и Русия. Корените обаче на митичния елен са предхристиянски.

²⁴⁸ Интересна е легендата, публикувана от П. Детев (*ГНАМ*, 7, 1943, с. 237) от с. Кирилово, Старозагорски окръг, за доброволно принасяне на бързонога крава със златни крака и рога. Според преданието след жертвата ѝ тя отново възкръсвала и отивала да пасе на полето, а с нея на полето отивала и плодovitостта. Тя символизира плодородието. Една година я убили, когато била уморена, и повече не възкръснала, след което настъпил глад. *Кацаров, Г.* Народни поверия от древно и ново време – Сборник в чест на Ат. Иширков. С., 1943, с. 191 – 192; *Георгиева, Ив.* Някои антични следи в българските народни вярвания и обичаи. – *ИБАД*, 28, 1969, с. 25. Тази легенда у нас се среща само в Южна България – в Северна България е записана в с. Голица, Варненско, с. Плачковци, Габровско, и гр. Чипровци.

Според една легенда от Благоевградски окръг дивите зверове искали да убият елена, но той им се помолил да нахрани трите си деца. Зверовете не били съгласни, но се намесил св. Рангел, като им казал, че той сам ще се върне. Еленът толкова бързал, че млякото му секнало. Дивите животни по пътя му сложили капан, та да кажат на св. Рангел, че еленът го излъгал. Но светецът, който виждал всичко, казал на елена да не се връща вече при дивите зверове. Св. Рангел като господар на животните е представен и в друга легенда: всяка година светецът изпращал елен от Бяло море на оброчище „Св. Рангел“ до Чипровци, за да бъде принесен в жертва.

²⁴⁹ Преглед на легендата за елена у северните руси у *Шановалова, Г. Г.* Севернорусская легенда об елене. – В: *Фольклор и этнография русского севера*. Л., 1973, с. 209 – 223. За други народи: *Толстой, И. И.* Статьи о фольклоре. М. – Л., 1966, с. 19 – 33; *Romaños, C.* Op. cit., p. 56; *Афанасьев, А. Н.* Цит. съч., с. 134, 255; *Читца, Г.* О некоторых основных чертах древнекохольской культуры. *Europa et Hungaria*. Budapest, 1965, с. 387. *Зотовић, Л.* Ритуално клане бика. *Старинар*, VII – VIII, 1956/57, с. 151 и сл.; *Срејовић, Д.* Јелен у нашим народним обичајима. – *ГЕМБ*, 1965, с. 230 – 236.

²⁵⁰ Nilsson, M. Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig, 1906, S. 17, 58, 437. Например в древността се търсел начин да се разбере в деня на Zeus Polieus кои бикове са най-желани от бога, за да му се принесат в жертва. В Странджа съществуват разкази на „очевидци“, които твърдят, че „виждали“ **втаксан** (обречен, обещан) бик за здравето на децата, който вървял сам подир сайбията в черква, без въже и сам лягал да го заколят.

²⁵¹ Извори за старата история и география на Тракия и Македония. С., 1949, с. 9, 43, 45, 383

²⁵² Извори за старата история..., с. 383; Кацаров, Г. Цит. съч., с. 191 – 192. Филострат също дава сведение за светилището на Ахил на о-в Левка: когато някой посети острова и отиде при светилището да принесе жертва, жертвеното животно доброволно идва да бъде заклано. Плутарх дава подобно сведение при обсада на Кизик от Митридат Понтийски. На празника на Персефона кизикенците нямали черна крава, която да жертват, и направили от тесто, а свещената крава, която била на паша, същия ден преплувала реката и застанала да бъде принесена. Подобна легенда публикува F. Cumont (St. George and Mithra – JHS 1937, XXVII, p. 63 – 68) за светец от Педяхтое (Хераклеопол), М. Азия: в деня на смъртта му всяка година идва сърна в храма със сърне в момента, когато се чете евангелие, доближава се до олтара, пада на колене, оставя сърнето и си отива. Според Кюмон в тази легенда е налице езическа преживелица от времето, когато ловците жертвали дивеч на богинята на лова.

²⁵³ Кравата в съзнанието на много народи е също космически символ. В Древен Египет тя олицетворява вселената и небето. В хето-хуритски мит богът на слънцето слязъл от небето и от връзката му с крава се родило момче, което вдигнал на небето; за да не го глътне кравата, го поверил на чудовищен змей да го пази. – Древния литература Малой Азии, с. 164 – 165. А според българските вярвания, както бе посочено, луната е крава.

²⁵⁴ Според Брегадзе, Н. А. Очерки по агроетнографии Грузии. Тбилиси, 1982, с. 212 – 215, еленовите рога са примитивни оръдия за разравяне на почвата. Грузинска легенда за състезание между елен и вол отразява налагането на вола в аграрната култура. Археологическите паметници също свидетелстват, че изображението на елен е по-старо от това на бика и с развитието на аграрната култура еленът е заменен от бика.

²⁵⁵ Например костите на агнето, заклано на Гергьовден, се заравят в мравуняк, „за да се множи стадото“, или се слагат в хралупа на дърво „да не ги ядат животни“ (Странджа), а кръвта се закопава в земята. Георгиева, Ив. За произхода на един народен празник – В: Изследвания в чест на академик М. Арнаудов. С., 1970. с. 425. Интересна в това отношение е приказката за Пепеляшка. Майка ѝ се превърнала в крава. След като я заклали, Пепеляшка не яде от нея, а събира костите и ги заравя по нареждане на майката крава. От тях след това тя получава помощ за решаване на трудни задачи и за възшебни промени. Шапкарев, К. Сборник от български народни умотворения. Т. 4. С., 1973 (2 издание), с. 46 – 49.

²⁵⁶ Дечев, Д. Култът на Артемида в Средна Струма. – В: Сборник Кацаров. II. – ИАИ, 19, 1952, с. 96 и сл.; Roscher, Lexicon, S. 574, 581, 582; Grimal, P. Op. cit., p. 52 – 53; Огненова, Л. Някои аспекти на Бендида върху паметници от Тракия. – ИАИ, 22, 1959, с. 90 и сл. Вж. изследванията върху Артемида-Бендида: на Попов, Д. Копенхагенският релеф – Археология, 1977, № 1, с. 11 – 13; Попов, D. Caractéristique et localisation du culte de Bendis. – EB, 2, 1976, p. 114, 126; Попов, D. The cult of Bendis in Athens. – BHR, 1975, No 3.

²⁵⁷ Семсенов, Ю. Произхождение брака и семьи. М., 1976, с. 118 и сл.

²⁵⁸ Вирсаладзе, Е. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 118 и сл.

²⁵⁹ Пак там, с. 100; Reinach, S. Cult, Mythe and Religion, p. 24 – 25. Според античните митове Актеон бил много добър ловец, който се похвалил, че е по-добър стрелец от Артемида (Е I, I, с. 1210), и бил наказан от нея; според друга версия Актеон видял къпещата се Артемида и, разгневена, тя го превърнала в елен, разкъсан от собствените му кучета. Crimal, P. Op. cit., p. 10; Sechan, L., Lévêque, P. Les Grandes divinités de la Grèce. P., 1966, p. 353. За култа му в българските земи – Милчев, Ат. Култът на Актеон по долината на Средна Струма. – Археология, 1961, № 1, с. 41 – 47; Стоянов, Т. Митът за Артемида и Актеон в оброчни релефи от Тракия, II – III в. – Археология, 1980, № 1, с. 27. Според северноруските легенди в определения ден доброволно се явяват два елена, но бил принасян в жертва само един.

²⁶⁰ Вирсаладзе, Е. Цит. съч., с. 90.

²⁶¹ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 93; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 54.

²⁶² Сведението се отнася за с. Яна, Софийско – СбНУ, 30, с. 67. Подобни поверия се отнасят за Сливнишко и Драгоманско. В предните страници бе отбелязана легендата за орела, неизпълнил божията воля и неучаствал с другите животни в изкопаването на долините, за да се събира вода, поради което бог му забранил да пие вода от дол или дупка, а само дъждовна. Затова, когато се зададе облак, той лети пред него и писка, за да завали, за да се напие с вода. Ковачев, Й. Цит. съч., с. 67.

²⁶³ СбНУ, 9, 1893, с. 126.

²⁶⁴ С. Габрене, Петричко – Георгиева, Ив. АЕИМ 776 – II, с. 5.

²⁶⁵ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 26. Забрана да се убива орел кръсташ у сърбите – Ђорђевић, Т. Р. Природа у веровану и предану нашег народа – II. СЕЗб XXII, 1958, с. 45 – 47.

²⁶⁶ Легенди за орела кръсташ, който произвежда вихрушка и за връзката му със самодивите дава Каравелов, Л. Записки за България и българите. С., 1930, с. 17.

Интересна е и друга легенда: една жена вървяла из калоферските улици. Изведнъж над главата ѝ се повдигнала вихрушка (в тая вихрушка се намирала една млада самовила) и грабнала кърпата от главата ѝ. Жената се уплашила и отишла да пийне водица от самодивското кладенче и да се умие. Това се случило през Русалската неделя. Щом жената захванала да се умива и се помолила на самодивите, долетял един кръстат орел и ѝ донесъл кърпата. Л. Каравелов пише, че „в народните предания съществува някакъв орел, когото шопите наричат кръсташ, а македонските българи – християнско птиче. Тоя орел лети по-високо от всички други птици и често дохожда при бога. Чрез него бог изпровожда на земните жители ветрове, мълнии и гръмотевици. Тоя орел има четири крила, защото двете са недостатъчни за неговата служба по небесните височини. Своите небесни крила, които са опърлени по краищата от горещото слънце, той крие от хората. Кръстатият орел не яде мършина, но хваща животните и изпива кръвта им.“ В много предания помага на вихрушката или на самодивите да произвеждат ветрове, а в други предания – той духа сам.

В одрински села на Бъдни вечер срещу Коледа правят камила от различни кърпи и парцали и я носят по къщите, дето им дават хляб, сирене, пари. Тая камила има четири крила и се нарича кръсташ. Като я донесат в някоя къща, момичетата и момчетата плашат с нея стопанина и пеят:

Петре, ветре,
не кърши върбе,
не троши врата,
не губи арман.

Ако селото е по-голямо, правят по няколко кръсташа, които се бият помежду си. На тях кръсташа дават различни имена: Страшко, Белчо, Горньо, Резко, които са и имена на ветрове.

²⁶⁷ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 36; СбНУ, 1890, 3, с. 208, с. Връбница, Софийско. Змията, увита около дървото от корена до върха, бива убита от герой. От благодарност орлицата го изнася на своите криле до горния свят. Тя има способност да лекува и съживява. – Парпулова, Л. Цит. съч., с. 15.

²⁶⁸ Василиев, Ас. Каменни релефи. С., 1959, с. 13 – 14; Шмиргела, Н. Скулптурата по нашите земи. С., 1961, с. 168; Ваклинов, Ст. Формиране на старобългарската култура. С., 1977, с. 145; Мавродинов, Н. Старобългарското изкуство. С., 1959, с. 76; Георгиева, С. Керамиката от двореца на Царевград. – В: Царевград Търново. Т. 2. С., 1977, с. 76, I; Дончева, Л. Цит. съч., табл. XI – XII; Георгиев, П. Глинен съд с изображение на орли и знак от Плиска. – Археология, 1978, № 3, с. 30 – 39. Вж. Милчев, Ат. Раннославянски накити и кръстове енкалпиони. – Археология, 1963, № 3, с. 32 – орел върху ранносредновековен пръстен. Изображение на орел в хералдическа поза и змия, а между тях кръст в кръг – върху каменен блок от Преслав. Овчаров, Д. Средновековни графитни рисунки от България и тяхната връзка с наскалното изкуство в Средна Азия и Сибир. – В: България в света от древността до наши дни. I. С., 1979, с. 247. Ковачева, В. Символиката на мотива „двуглав орел“ в българското народно изкуство. – В: България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 3. С., 1983, с. 535.

²⁶⁹ Вагнер, Г. К. Судьбы образов звериного стиля в древнерусском искусстве. – В: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 252 – 254; Дончева, Л. Грифонът в изкуството на средновековна България. – Векове, 1979, № 4, с. 22 – 37. Грифонът е с функция на охрана още у хетите. Федоров, Г. А. Цит. съч., с. 192, бел. 32. Образът на грифона се оформя в сирохетското изкуство и после получава широко разпространение. Той има соларно-огнена семантика, свързва се със соларните божества. Освен това често фигурира в представите за космическото дърво, пренася душата на мъртвия и др. Раппопорт, Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах. – В: Средняя Азия в древности и Средневековья. М., 1977, с. 62; Кондаков, Н. П. Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1924, с. 101 – 111.

²⁷⁰ Nilsson, M. Minoan – mycenaean Religion and its survivals in the Greek Religion. Lund, 1927, p. 186.

²⁷¹ Юхас, П. Съкровището от Нагисентмиклош и българската народна поезия. – БФ, 1981, № 3, с. 15 – 35.

²⁷² Манжигеев, И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, с. 33; Штенберг, Л. Култ орла у сибирских народов. – В: Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 112 – 113; Зеленин, Д. Култ онгонов Сибири. М. – Л., 1936, с. 181 и сл.

²⁷³ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 93. За брак с орел – в приказка от Софийско – СбНУ, 3, с. 209.

²⁷⁴ Георгиев, П. Цит. съч., с. 30 – 39. Нокът от орел е амулет и се открива в гробове у нас, Средна Азия, Кавказ.

²⁷⁵ Окладников, А. П., Мартынов, А. И. Сокровища томских писаниц. М., 1972, с. 206. С шаманските добри духове се свързват изображенията на орли с конски глави, коне соколи. Сорокин, С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры. – В: Культура Востока. Древность и Средневековье. Л., 1976, с. 185. На езика на нивхите орел значи шаман. У тунгусите орелът се смята за покровител на шамана. Според телеутите той носи шамана на небето и подземния свят. Пропп, В. И. Цит. съч., с. 152. За обичая да се отглежда и храни орел до смъртта му и после ритуално да се погребва – Зеленин, Д. Култ онгонов, с. 183.

²⁷⁶ Бешевлиев, В. Гръцки и латински извори за вярата на прабългарите. – ИНеМ, 8 – 9, 1929, с. 149 – 192; Бешевлиев, В. Вярата на прабългарите. – ГСУ ИФФ, 35, 1938/1939, с. 37 – 40; Мороз, Е. Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции. – В: Фольклор и этнография, Л., 1977, с. 64 – 72.

²⁷⁷ Рашев, Р. Прабългарски култов паметник от Мадара. – Археология, 1973, № 2, с. 31; Рашев, Р. Модел на юрта от Девня. – Археология, 1976, № 1, с. 39 – 45. Като шаман би могла да се тълкува и човешката фигура с лък от пещерата Говедарника до с. Царевец, Врачанско. Лъкът и стрелата са култови оръдия, които предхождат шаманския тъпан, и най-важен елемент на камланието, когато шаманът встъпва в непосредствено общуване с духовете. Потапов, Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев. – СЭ, 1934, № 3, с. 71 и сл. По опъване на тетивата шаманът предрича бъдещето. От тази религия вероятно се запазва и самостоятелното изображение на лък и стрела върху ранносредновековни български паметници, където те вероятно имат апотропеен характер – срв. Дончева, Л. Знаци върху археологически паметници, табл. XXXIII. Според Крашениников всяка жена, най-вече стара, е шаман. Жените са идеалният шаман и затова мъжете им подражават външно. В костюма на якутския шаман се очертават два кръга, наподобяващи женски гърди, косите се сплитат по женски, обличат се в женски дрехи. Зеленин, Д. Идеология сибирского шаманства. М., 1935, с. 731.

²⁷⁸ Ваклинов, Ст. Цит. съч., с. 145. На кана № 2 е изобразено спускане на Анахита. Дурасов, Г. П. Попытка интерпретации значения некоторых образов русских народных вышивок – СЭ, 1980, № 6, с. 91 и сл., тълкува орела като символ на огъня, а фигурата на жена и орел – като майка земя, която получава от небесния огън плодно начало. Юхас, П. Цит. съч., с. 15 – 35. Аладжов, Ж. За семантиката на някои изображения от Нагсентмиклошкото съкровище. – Векове, 1982, № 6, с. 40 тълкува сцената като есенно равенство.

²⁷⁹ Дробняковић, Б. Етнологија народа Југославије. Београд, 1960, с. 142; СБНУ, 9, 1893, с. 126. Според Иречек, К. Пътувания..., с. 64, у нас се смята, че ако се убие орел на запад, ще настъпи град, а на изток се стреля да се разнесе бурята.

²⁸⁰ Mosziński, K. Op. cit., s. 464.

²⁸¹ Токарев, С. А. Ранние формы религии. М., 1964, с. 302.

²⁸² Дретас, Ж. Бела Мара, или суровата девица. – БФ, 1971, № 1, с. 32.

²⁸³ Връзката на петела с хтоничните култове на плодородието, с духа на житото по Дж. Фрейзър проличава в обичая да се коли петел след приключване на вършитбата, на стожера на хармана. Петел се коли и на Илинден и се оставя млад, който има способност да опложда. Критският Зевс Велиханос има за атрибут петел. Петелът е и животно полазник, което е свързано и с култа на прадедите. Вярва се, че ако пее на праг, ще дойде гост. В Родопите се среща представата, че земята лежи върху петел. – СБНУ, 8, с. 138. Вж. и Молашевић, А., А. Цермановић. Петао у хтонском култу код античких грка и у српском народу. – ГЕМ, 1954, 17, с. 106 – 113.

²⁸⁴ Петканова, Д. Цит. съч., с. 160. Този мотив се среща в редица приказки и легенди от Охридско, Велешко, Пирдопско, Самоковско. Според етиологичната легенда от Велес (СбНУ, 9, с. 132) дяволът направил вълка от кал, но не могъл да го съживи. Запитал господ, какво да прави, а той му казал да каже на творението си: „Стани и ме изяж“. Дяволът обаче казал: „Стани и изяж бога“. Вълкът не се съживявал. Тогава дяволът отишъл в морето и казал: „Стани и изяж ме“. На третия път вълкът ришнал, дяволът бактисал в морето и се кургулисал. Но вълкът захапал крака му и затова е куц. Дяволът се нарича „едноногият, куцият, водният, подводният“. За него се казва: „изял го волкот“ (Охридско). Когато господ учил хората да орат, вълк изял единия вол. Господ впрегнал вълка, но той не издържал и паднал. Волът е по-силен и вълкът бяга от него. – СбНУ, 8, 1892, с. 132, Софийско. За звезда вълк до съзвездието Кола – Раковски, Г. С. Показалец, с. 21. Някога господ поставил вълка да пази овцете, които хората пасели. Една овца не искала да ходи и вълкът я убил. Тогава господ хвърлил ръкавицата си срещу вълка, от която произлезли кучетата. – СбНУ, 7, 1890, с. 132.

²⁸⁵ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 79; СбНУ, 6, 1891, с. 90, Цариградско; СбНУ, 3, 1890, с. 136 – 137.

²⁸⁶ СбНУ, 22 – 23, 1906 – 1907, с. 12; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 78. Според народните вярвания до края на XIX в. вълчицата се кучи само веднъж, и то трябва да е яла кучешко месо. Също така се вярва, че докато не хапне от изработеното през вълчите празници, тя не може да забременее и затова цели глутници слизат в селата да търсят хора, носещи дрехи, тогава работени (АЕИМ 768 – II, с. 93). Тя окучва толкова щенци, колкото недели има от Коледа до Месни заговезни – „месници“. Разказва се, че една жена изплела през тези дни ръкав за мъжа си, като казвала, че празниците вече минали, а от криво вук не я е страх. Но вълкът нападнал мъжа ѝ и той, за да се спаси, хвърлил ръкава от дрехата си. Вярва се, че от Архангеловден до Коледни заговезни вълците бесуват и затова тогава съществува забрана да се похваща вълна или да се изхвърля пепел от огнището (вълчицата не може да зачене, ако не хапне въглен). Ако някой спомене вълка, то друг веднага казва: „Мълчи, немой дума името му, ами жар му в устата и главня в гъза“. Обикновено неговото име е дивечина (СбНУ, 50, с. 110, Плевна, Драмско). Срещу тези дни лепят кал зад вратата, за „да залепят на вълка очите“, връзват ножиците, за „да вържат на вълка устата“, заключват на веригата над огнището катанец, за „да заключат на вълка устата“. В Петричко, когато заключват веригата, един заключва, а друг пита: „Що заключваш?“, като първият отговаря – „На вълка устата“. Тогава пак първият казва: „Трън в очите, куршум в дробо, кол в гъзо“. Други магически действия са зашиване на очите на вълка, гасене на въглени във вода, слагане на въглени под пирустията и захлупването ѝ със сач. В Западна България срещу празника Св. Мина, който се смята за господар на вълците, който ги пуска и прибира, стадото с овцете се обикаля с отворен катанец и нож три пъти и после заключват катанеца и слагат ножа в ножницата – с което се вярва, че устата на вълка е затворена. Вълкът се страхува от мечки, черни свине. Против вълка се използва и перушината от кокошката *мрата*. За различните обичаи вж. Чолаков, В. Български народен сборник. Болград, 1872, с. 40; Маринов, Д. Народна вяра... с. 522; Мартинов, А. Народописни материали от Граово. – СбНУ, 49, 1958, с. 741; Георгиева, Ив. АЕИМ 776 – II, с. 23, 44; 661 – II, с. 38, 70; 570 – II, с. 86; Василева, М. Календарни обичаи. – В: Добруджа. С., 1974, с. 340; СбНУ, 8, 1892, с. 138; Раковски, Г. С. Показалец, с. 10; – „мръсни дни от Рождество Христово до Водокръщи, що наричат и вълчи празници куцулан“.

На първи Големин (1 януари) варят фасул, пекат и ломят колаци за мечки и вълци. Когато ломят за вълка, наричат: „През муре му лягалу, жерь му фаф устата, госпокъ да му закувава устата сас желязнъ пърон и да му заслепява“. – СбНУ, 8, с. 140, Рупчос. За вълци в Родопите почитат Св. Устина – 1 септември, както и 24 – 25 дек. „завалъка за трудни жени и вълци“. Срецу Св. Мартиния (14 ноем.) в Охрид връзват устата на вълците. – СбНУ, 16 – 17, 1900, с. 31; в Бобошево забиват тесла на дървника през трите дни на вучляците „да се схванат забите на вълка“ – СбНУ, 42, с. 131.

²⁸⁷ Попова, А. Кучето и мечката в българската митология – *Векове*, 1987, № 5, с. 28 – 35.

²⁸⁸ СбНУ, 5, с. 131, Бургаско.

²⁸⁹ Аналогична обредна практика у сърбите. – *Душанић*, С. Веровања и обичаји у вези са убијением курјаком. – *ГЕМ*, XVII, 1954, с. 167 – 169.

²⁹⁰ *Eliade*, M. Les daces et les loups. De Zalmoxis à Gengis Khan. P., 1970, p. 27.

²⁹¹ Мороз, Е. Л. Следы шаманистических представлений в эпической традиции древней Руси. – В: *Фольклор и этнография*. М., 1977, с. 68. Вълкът е друга форма на митическия змей – *Потебня*, А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1965, с. 278.

²⁹² *Eliade*, M. Op. cit., p. 27.

²⁹³ *Фол*, Ал. Тракийският културен субстрат. – В: *Странджа – древност и съвремие*. С., 1990, с. 453.

²⁹⁴ *Генчев*, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: *Добруджа*. С., 1974, с. 289; *Василева*, М. Календарни празници и обичаи. – В: *Добруджа*, с. 341.

²⁹⁵ *Рашов*, Гр. Народни баяния от Годечко като средство за психотерапевтично въздействие върху болния. – *БЕ*, 1992, кн. 5 – 6, с. 99 – 117.

²⁹⁶ Като магично лечебно средство се използват челюст и кожа на убит вълк; глава на вълк слагат на пчелин против демони и зли очи, а вълна, зъби и др. части се използват за амулети. Името на вълка се дава на дете, за да живее и да е здраво. За вълците се спазват и определени дни, когато се изпълняват и магически обреди против вълци – на Св. Архангел, Св. Трифон, най-вече Мратинците, Св. Сава и Гергьовден. Особено е интересен обичаят на Божич да се изнася на кръстопът Вукова вечеря, която оставят, без да се обръщат, а в Косово на Бъдни вечер на вратата на къщата се оставя специален колак за вълка. Среца се и вярване, че душата на мъртвеца се инкарнира във вълк.

²⁹⁷ *Mosziński*, K. Op. cit., 570 – 573; *Токарев*, С. А. Религиозные верования, с. 46. Според украинско вярване, ако гръмотевицата не бие дяволите и вълците не ги ядат, те така ще се наплодят, че няма да се види светът. Подобно вярване има у русите казаки – че господ заповядал на вълка да унищожава дяволите, а у германците, че ако вълкът не яде демоните, би изчезнал светът. Около Рождество белорусите не споменават името на вълка, за да не дойде от гората. Следи от празници в чест на вълците има запазени у хуцулите. Вероятно някога празници и обреди в чест на вълците са съществували и у другите славяни. За покровител на вълците се смята св. Юри, който им дава храната, и не се взема животно от устата на вълка, защото св. Юри го е дал. В Западна Украйна за техен покровител се смята св. Николай. Поверие за бял вълк, цар на вълците, се среща у белоруси. В западните и южните славяни, а и в съседите на славяните – латишите, съществува обичай да се канят вълкът и др. диви животни на вечеря. Според сведение от XVI в. около Рождество латишите оставяли коза на кръстопът за вълците.

²⁹⁸ За ветер-волк – СбНУ, 3, с. 153, Леринско; СбНУ, 3, с. 147, Воден.

²⁹⁹ Свешникова, Т. Н. Волки-оборотни у румын. *Balkanica*. М., 1979, с. 210; *Същата*. Об одном типе народного календаря – волчие дни у румын. – В: *Античная балканистика*. М., 1984, с. 37 – 39.

³⁰⁰ Нeskлюдов, С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). – В: *Проблемы славянской этнографии*. Л., 1979, с. 136 и сл. Куци и криви, еднокраки са хтоничните духове във фолклора на сибирските и централноазиатските народи.

³⁰¹ Соколова, З. Цит. съч., с. 112.

³⁰² Денисов, П. В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959, с. 27. Приказка за мома Тентелина и вълка. *Шапкарев*, К. Цит. съч., № 103, с. 165. Бременна жена, за да се спаси, обещава на вълка, че ако се роди момиче – негово ще бъде. След много години тя се принуждава да изпълни обещанието си. Вълкът завежда Тентелина на висока тополя. Когато вълкът си идвал, тя спускала косите си, за да може той да се изкачи.

³⁰³ Илимбетов, Ф. Ф. Култът волка у башкир. – В: *Научная сессия по этногенезу башкир*. М., 1969.

³⁰⁴ Бешевлиев, В. Вярата на първобългарите, с. 33, 39; Радева, Л. Реликтен животински култ у българите – В: *България в света от древността до наши дни*. Т. 2. С., 1979, с. 574 – 577. За кучето като домашен хищник и за „бесенето на кучетата“ като акт на тяхното „очовечаване“ – Попова, А. Цит. съч. Този обред (*бесене, люлеене, въртикущник* и др.) се извършва най-често на Чисти понеделник на Сирница, както и на Нова година и Св. Вартоломей. Според сведения от XIX в. 21 – 30 юли се наричат Песи дни. Тогава Сириус, или Пес, една светла звезда, изгрява заедно със слънцето. Тя има злокобно влияние – морето ври, виното става кисело, хората боледуват, кучетата побесняват. – *Любословие, юли, 1844, № 4*, с. 49.

³⁰⁵ За индоевропейския произход на мита за убийството на кучето, за хетски текстове на заклинания и изгаряне на кучета – Иванов, В. В. К балто-славянско-кавказским параллелям. – *Балканский лингвистический сборник*. М., 1977, с. 163, и за индоевропейско влияние у китайците през инския период да се принасят в жертва кучета – Васильев, С. Л. *Проблемы генезиса китайской цивилизации*. М., 1976, с. 283 – 284, 316.

³⁰⁶ Цар Ликаон става вълк, защото дава на Зевс човешко месо. Платон съобщава поверието, че който яде вътрешности на човек, се превръща във вълк. У германците съществува представа, че престъпниците се превръщат във вълци и биват обесвани заедно с вълци, кучета и коне. В светилището на Зевс Ликайос намират убежище преследваните от закона.

³⁰⁷ В Илиада (X, 334) Долон се покрива с кожа от сив вълк. Митът е разказан от Еврипид и изобразен върху чаши. *Gernet, L. Antropologie de la Grèce antique*. Paris, 1963, p. 164.

³⁰⁸ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 526 – 527; СбНУ, 27, с. 360. Редица легенди свързват мечката със св. Андрей, с което обясняват защо се празнува Андреевден. Според една от тях ап. Андрей, който единствен от апостолите нямал празник, възседнал мечката и отишел при господ. Господ казал: „Който тебе не празнува, да го язди твоят кон“; *Архим. Евтимий*. Въйводни мисли и материали за работата „По история на религията“ – ГСУБФ, 17, 1940, с. 50. Подобен обичай съществува и в Източна Сърбия – *Костић, П.* Годишни обичаји и у околини Бора. – *ГЕМ*, 38, 1975, с. 172. Преплитане на обредите в чест на мечката и в чест на вълците се среща у сърби, власи и у българите в Родопите. *Ковачевић, П.* Значење култа медведа. – *ГЕМ*, 45, 1981, с. 247– 249.

³⁰⁹ Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 108.

³¹⁰ В лечебник от XIX в. се казва „от ветер от много години що лежи, да лежи гол в мечка кожа 24 часа“. – СбНУ, 48, 1954, с. 145.

³¹¹ Кукерите имат в свитата си мечки, които са кучета с мечешки или други вълнени дрехи, а мечкари са мъже в дрипи. – СбНУ, 4, с. 273, Малкотърновско. Според Некрылова, А. Ф. Медвежья комедия. Некоторые проблемы и аспекты изучения. – В: Фольклор и этнография. М., 1984, с. 194, маските на мечки в европейския карнавал предшестват развеждането на жива мечка.

³¹² Водовозова, Е. Жизнь европейских народов. М., 1881, с. 116. По запис на Й. Тянкова аналогичен обичай съществува в с. Любча, Девинско – момък в мечка кожа пази момите, които играят, от закачките на децата и момците.

³¹³ Когато девойката става мечка, изяжда мащеха си. Според друга версия тя е станала от девойка, прокълната от *помайчевицата* си (мащеха си): „затова на мечката ръкините са като чилешки и се изправя на два крака“ (с. Кестен, Девинско). Според друга версия мечката става от доведена дъщеря, прокълната от бабичка, че прала опушена вълна. – Стойкова, Ст. Фолклор от Западни Родопи – СбНУ, 50, с. 324. Широко разпространени сред народите на Евразия и Северна Америка са легендите за превръщането на хора в мечки, за съжителство и свещен брак с мечка, от която връзка се ражда потомство.

³¹⁴ СбНУ, 3, с. 203, с. Връбница, Софийско; СбНУ, 49, с. 466, с. Брусник, Брезнишко.

³¹⁵ Карамихова, М. Състояние и развитие на традиционната сватба в група селища в Михайловградски окръг – района на гр. Чипровци (края на XIX – началото на XX в.). – АКЕ, 1981. Според приказката някога мечката била мома, която турци (или ергени) преследвали и тя избягала на връх на планината, и за да не я хванат, се превърнала на мечка. Всяка есен, преди да заспи, застава на високо място, изправя се на задни крака и „пее“ (т.е. ръмжи). Като изключение в момината вечер и в преобличането може да участва само братът на годеницата.

³¹⁶ Този обред е записан за с. Ракита, Гургулят, а в с. Житен подобно маскиране се отнася за Андреевден. – Салтирева, К. Обичаи при сватба в Сливнишко. – АКЕ, 1985.

³¹⁷ При посрещането на булката в деня на сватбата свекървата стои на борията (къошка) и преди още младоженците да са прекрачили прага, между нея и омъжена жена от рода на булката се повежда диалог:

- Добър ден.
- Добър ден.
- Кво ми водите? – пита свекървата.
- Мечка с мече – отговаря омъжена жена от сватбарската група.
- Апе ли тая мечка, ква е, що е?
- Мечката сме я опитомили.
- Щом е мечка с мече, да влиза.
- Кажи кво ще дадеш?
- Кво ще искате за нея?
- Кажи кво ще дадеш?
- Котлите с кобилицата, коритото с буалката, ношвите със ситото, овца с агне, крава с теле, биче с един рог.

Следват смях, закачки и въвеждане на младоженците. Дрянска, Н. Поверия за мечката в Троянско. – Векове, 1986, № 5, с. 63 – 64; Дзенискевич, Г. П. Медведь в фольклоре индейцев Аляски. – Фольклор и этнография, 1984, с. 16

– 23; Серов, С. Я. Медведь супруг (вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки). – Фольклор и этнография. Л., 1983, с. 170.

³¹⁸ „Кат я, мамо, погледна | лице ѝ свети кат слънце | на снага тънка висока | пруса ѝ коса златяна“ – запис с. Калово, Маркотърновско. За песните вж. БНТ. Т. 4, 1961, с. 241 – 246; Показалец, № 511; СбНУ, 47, с. 519, № 61, с. 109; 50, с. 293, № 56.

³¹⁹ Запис на Т. Бонева, 1980 г. Според легендата от с. Желязково в Странджа змеица се явила при овчаря Русат като мечка и мома. Според една версия, след като ги разделят, змеицата не може да се яви като жена, а само като мечка, която овчарят убива. Според друго обяснение Стоян узнава от нея, че тя се страхува от пушка, а той от мечка. Тя става мечка и той я убива с пушка. Там, където я убил, тече червена вода – м. Масларски дол.

³²⁰ Popov, D. Artemis Brauro (Deesse thraco-pelasgique). – In: *International and Acculturation in the Mediterranean*. B. P. Gunter. Amsterdam, p. 214 – 215.

³²¹ Съществена част от инициациите са изпитанията и получаването на помощник. В приказката за превръщане на доведената дъщеря в мечка може да се тълкува в смисъл, че тя не спазва някои норми, в резултат на което не получава помощник и бива превърната в мечка или загива.

³²² Scholie a Aristophane, *Lysistrata* – по *Séchan, L.* Op. cit., p. 362, n. 55, p. 362, n. 55. На Артемида била посветена мечка, която младежи убили. Разгневена, богинята изпратила чума. Оракулът съобщил, че ще се умилостави, ако ѝ се принесе в жертва момиче под име Мечка. Според друго сведение мечка одраскала едно момиче, което си играело с нея, и баща му я убил, с което предизвикал гнева на Артемида. *Geanmaire, H. Couroï et Courète*. Lille, 1939, p. 259.

³²³ Томсон, Д. Цит. съч., с. 275; Ланг, Э. Цит. съч., с. 166; *Grimal, P.* Op. cit., p. 76. За умилоствиване на Артемида Агамемнон е трябвало да принесе в жертва дъщеря си Ифигения, но в последния момент богинята изпраща мечка или сърна. Самата Ифигения по време на жертвоприношението се превръща в мечка, в стара жена и др. В Таврида, в Крим, тя става жрица на Артемида. *Grimal, P.* Op. cit., p. 236; *Séchan, L.* Le sacrifice d'Iphigénie. – RSG, 1931, p. 370 – 374.

³²⁴ Този култ бил особено силно развит у белорусите. Според техните народни вярвания мечката прогонва дявола, тя е по-силна от него и там, където влиза мечка, злата сила няма достъп. В някои селища, за да се прогони нечистата сила, специално се кани мечкар с мечка: той развежда мечката по двора и къщата, тя се кланя на всички и накрая ѝ дават угощение. Среща се обичаят при болест мечката да прескача болния, което се основава на представата за целебната сила на мечката. За да се множи добитъкът и да не му навреди някоя магия, мечка обикаля двора, а на конюшната слагат череп от мечка.

³²⁵ Макар у северните руси мечката да се смята за нечисто животно, все пак и на нея и приписват редица черти, които я сближават с човека. Тя се смята за произлязла от човек, прокълнат от бога, или от родителите си. Също така е благородна и не закача бременна, освен ако последната носи момче – бъдещ ловец. *Шейн, П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. III. СПб., 1902, с. 187 – 189.

³²⁶ *Mosziński, K.* Op. cit., s. 574.

³²⁷ Соколова, З. Цит. съч., с. 60.

³²⁸ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Исследования..., с. 57; Славянские..., с. 162. У русите на Власовден се води мечка в дом, смущаван от домовою.

³²⁹ Пак там.

³³⁰ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 380 – 382; Любенов, П. Цит. съч., с. 19.

³³¹ Арnaudов, М. Български народни празници. С., 1943, с. 58; Каравелов, Л. Памятники народного быта болгар, с. 193. Тодорова, Д. Обичаи и обреди през Тодоровата неделя. – Втори международен конгрес по българистика. 10. Етнография. С., 1987, с. 398 – 402.

³³² Филиповић, П. Трачки коњаник у обичаима и веровањима современных балканских народа. Нови Сад, 1950, с. 15 – 20; Vucanović, T. Trački konjanik. Glasnik muzeja Kosova i Metohji, n.s 3, 1958, s. 153 – 172. На север от Дунава, в Банат и във Войводина, са разпространени вярвания за невидими конници и на Тодоровден не се правят конни състезания, а спазваните обичаи са за умилюваването на конете да не тъпчат хора и деца. Конни състезания на Тодоровден не са познати и в Гърция.

Функция на покровител на коне се приписва на св. Тодор и у грузинците. В неделя и понеделник от първата седмица на Великия пост за здравето на конете се празнува Теодороба. Панек, Л. Б. Скотоводческий праздник „Теодороба“ у мтиулов. – СЭ, 1936, № 4 – 5.

³³³ Маслова, Т. С. Орнамент русской вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978, с. 163. Според белоруски традиционни представи Ярило е красив мъж на бял кон. На неговия празник девойка се облича като Ярило – с венец и бяла дреха, яздеца бял кон. Иванов, В. В., Топоров, В. Н. Славянские... с. 122; Исследования... с. 185 – 187, 204 – 207; Боровский, Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982, с. 69; Маразов, Ив. Съкровището от Якимово. С., 1979, с. 34 – 41; Михайлов, Г. Тракийски и други елементи в героичния епос. – Векове, 1972, № 4, с. 3 – 14; Потапов, Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. – Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 173; Кубарев, В. Д. Древнетюркские названия Алтая. Новосибирск, 1984, с. 80 – За окачване конска глава и кожа на дърво при следпогребалните поминални обреди.

³³⁴ Kazarov, G. Die Denkmaler des thrakischen Reitergotes in Bulgarien. Budapest, 1938. Извори за старата история, с. 9 – 11, 15, 24, 46, 81, 97, 130, 210; Кацаров, Г. Битът на старите траки според класическите писатели. – В: Сб. БАН, 1, 1913, с. 22 – 23, 39. Венедиков, Ив. Тракийският конник. – Векове, 1972, № 4, с. 3 – 14; Попов, Д. Конят и колесницата в тракийската царска идеология. – ИБИД, 38, 1986, с. 113 – 144.

³³⁵ Harva, U. Die religiösen Vorstellung der altaischen Volker. Helsinki, 1938, S. 553; Eliade, M. Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951, p. 175; Esin, E. The Hors in Turkic Art – CAJ, t. X, n. 3 – 4, 1965.

Описание на погребален обичай у якутите заедно с погребване на кон – Vambery, H. Das Turkenvolk in seinen ethnologischen Beziehungen. Leipzig, 1885, S. 162.

³³⁶ Кузьмина, Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ирано-язычных племен Средней Азии и других народов Старого света. – В: Средняя Азия в древности и Средневековье. М., 1977, с. 4.

³³⁷ Roes, A. L'animal au signe solaire. – RA, 1938, v. 12, p. 164. Култът към коня е бил широко разпространен в Античността от Тракия до Кавказ и по изток. Характерен е за траки, скити, масагети. Херодот (1, 216) съобщава за връзката на коня с божеството слънце у масагетите. У скитите конят е посредник между хората и небето – за жертвоприношение на коня у скитите (Херодот IV, 71 – 72), а при заклинание привързват кон към прът с колело на върха (символ на дървото на живота и слънцето). Според представи на индоевропейците слънцето се представя на колесница с 4 бели коня, а в поетическия език се уподобява на колесница, колело, кон, кон слънце (Ригведа VI, 51, 1). Често се сравнява с

птица, а често и птици (орли) влачат колесница. На колесница се изобразяват боговете Пирве, Митра, Суря, Индра, Аполон, Хелиос, Зевс. В древноиндийската митология близнаците Ашвини на колесница, впрегната в коне или птици, летят пред слънцето. Лебедите, орлите и конете са символично въплъщение на слънцето в скитското изкуство. *Vernant, J. P. Mythe et pensée chez les Grecs*. P., 1960; *Кузьмина, Е. Е.* Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев. – В: Скифо-сибирский зверинный стиль, с. 60. Според сведение на Йоан Малала под медната статуя на слънцето Север написал „на бога Зевксип“ (*Ζευξιπποθεω*), понеже траките така наричали слънцето. – Гръцки извори за българската история, т. 2, с. 207. Образът на световното дърво често се свързва с образа на жена, а после и с образа на коня. *Мачинский, Д. А.* Пектораль из Толстой могилы. – В: Культура Востока, Античность и раннее Средневековье. Л., 1978, с. 135.

³³⁸ Според ведическата литература конят се ражда от триенето на две дървета и се отъждествява с бога на огъня Агни. Конят е посветен на бога на гръмотевицата на хетите Пирве; *Кабакчиева, Г.* Конят в тракийската религия и изкуство. – В: *Thracia Antiqua 5, Serdicae*, 1979, с. 225. Статията прави преглед на разпространението на коня от най-дълбока древност с оглед мястото му в религията.

³³⁹ *Иванов, В. В., Топоров, В. Н.* Исследования..., с. 81 – 82.

³⁴⁰ *Плетнева, С. А.* Цит. съч., с. 176 – 178.

³⁴¹ *Овчаров, Д.* Средновековни графитни рисунки от България и тяхната връзка с наскалните рисунки на Средна Азия и Сибир. – В: България от древността до наши дни. Т. 1. С., 1979, с. 247.

³⁴² *Плетнева, С. А.* Цит. съч., с. 176 – 178; *Тотев, Т.* Части от бронзов свещник от Преслав и Силистра. – *Археология*, 1975, № 1, с. 51 – 53. *Мавродинов, Н.* Старобългарско изкуство. С., 1959, с. 226 – свързва амулетите с конски образ и глави със славяните. Двуглавите кончета – „да предпазят отпред и отзад“ – са амулети с широко разпространение сред народите на Кавказ, Южен Сибир, Средна Азия.

³⁴³ *Божинев, Ал., Хр. Вакарелски, Д. Друмев.* Ковано желязо. С., 1957, с. 40. В народното изкуство конят не е често срещан орнамент. В някои пешкири от Русенско се среща орнамент „конници“. *Пунтев, П., М. Черкезова и др.* Цит. съч., с. 61, обр. 65.

Интересно е да се обърне внимание върху ритуалната роля на коня в сватбата. В Югозападна България невестата винаги се качва на бял кон, покрит със сватбен килим, а момчето на ален (червен) кон, също покрит с килим. *Черкезова, М.* Народни тъкани. – В: Пирински край, с. 248 – 249; *Георгиева, Ив.* Сватбени обичаи, пак там, с. 403. В Северна България и Добруджа сватбеният петел се представя за кон, ат, и със съответни принадлежности като чул, торбичка за зърно. *Генчев, Ст.* Семейни..., с. 278. Вероятно конят е заменен от друго функционално и семантично еквивалентно животно. На много места бързоконници известяват за идването на невестата.

³⁴⁴ Изображенията на конници, между които и скалният релеф Мадарски конник, се свързват с бог Тангра. *Аладжов, Ж.* За култа към Тангра в средновековна България. – *Археология*, 1983, № 1 – 2, с. 76 – 85; *Рашев, Р.* За тибетските успоредици на Мадарския конник. – *Археология*, 1975, № 3, с. 24 – 30; *Николова, Я.* Домашният бит и въоръжението в двореца на Царевец. – В: Царевград Търнов. Т. 2, с. 233. *Овчаров, Д.* За смисъла и значението на един вид ранносредновековни амулети. – В: Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов.

С., 1984, с. 136 и сл.; *Totev, T.* Sur une amulette en bronze de Preslav. – В: Сборник в чест на акад. В. Бешевлиев. С., 1978, с. 384 – 394.

³⁴⁵ В химн от „Ригведата“ се обръщат към коня с молба да отнесе тялото на покойника на третото небе на вечното пасбище, където обитават прадедите. Кам е пръчка с изображение на свещен кон, който помага на шамана в пътешествията му до небето (оттук и камлание), което е във връзка с посредническата роля на коня.

³⁴⁶ *Колева, М.* Човешки фигури по тъкани от Рилския манастир. – *Векове*, 1987, № 4, с. 38 – 45.

³⁴⁷ Древноиндийският обичай Ашвамедха с принасяне на кон в жертва в деня на слънчевото равноденствие, римският държавен празник на 15 октомври (*equus october*) с жертване на свещен кон (десния кон) от първата победила в състезанието квадрига и обичаят в чест на небесния бог Улген на саяно-алтайските народи в деня на есенното равноденствие имат много общи черти. *Кузьмина, Е. Е.* Цит. съч., с. 38 – 44. Обичаят при жертвоприношение конят да се привързва към дърво с колело при Ашвамедха или да се окачат на дърво кожата с черепа и краката е прототип на образа на световното дърво със слънцето.

³⁴⁸ Подобно на това Перкунас и Тор понякога яздят не кон, а козел или впрегнати козли в колесница.

³⁴⁹ Често в конюшня държат козел против нечистата сила, а неговата козина е магическо средство против зли сили. *Максимов, С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила..., с. 17.

³⁵⁰ Оттук и смисълът на обредите „хождение с козой“ по време на коледните обичаи, описани у белорусите: младеж се маскира като козел с обърнат кожух, шапка с рога и с други младежи обикаля селото. Магическият смисъл на шествието с коза, което преобладава у украинци и белоруси, е във връзка с представата за голямата плодовитост на козата, която се предава на земята. В песен се пее: „где коза ходит, там жито родит | | где коза хвостом, там жито кустом...“ *Пропп, В. Я.* Русские аграрные праздники. М., 1963, с. 113.

³⁵¹ *Кагаров, Е.* Цит. съч., с. 262; *Фразер, Дж.* Цит. съч., с. 105.

³⁵² *Черкезова, М.* Кукерски обичаи и маски. – *Векове*, 1974, № 2/3, с. 42 – 55; *Фол, В.* Отношението човек – природа в дославянските езически съставки на народната култура в Странджа. Кандидатска дисертация. С., 1987.

³⁵³ *Кожин, П. М., Сарияниди, В. И.* Змея в культовой символике анауских племен. – В: История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968, с. 39. Като пазач на границата изображение на змия се поставя върху граничните камъни кудуру в Месопотамия.

³⁵⁴ Там прекарват зимата, а от Благовец (25 март) до Секновене или до Преображение (6 август), св. Богородица (15 август) или св. Марина (17 юли) са на земята. Най-разпространено е вярването, че те излизат от земята на Св. 40 или на Благовещение, а на Еремиден (1 май) излиза техният цар. *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 105 и сл.; *Маринов, Д.* Жива старина. Русе, 1897, кн. 1, с. 155.

³⁵⁵ *Георгиева, Ив.* Един старинен култ в Родопите, Странджа и междуречието на Струма и Места. – В: Родопски сборник. Т. 3. С., 1972, с. 160. В ареала на Родопите, в Странджа, средното и долното междуречие на Струма и Места св. Марина е господарка – сайбия или висия (в Странджа) на змиите коя змия трябва да се прибере, а която е грешна, да остане навън.

³⁵⁶ *Каранов, Ефр.* Змеят (аджер) и змията (зъмя) в българската народна поезия. – *ПСп*, № 9, 1884, с. 129; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II.

³⁵⁷ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 107; Откровение Варухово. Апокрифи, с. 72.

³⁵⁸ В народна приказка като благодарност, задето овчар спасява змия от пожар, тя плюе в устата му и той започва да разбира езика на животните. Птици му посочили казан злато и той станал много богат. Жена му, която била много любопитна, не го оставяла на спокойствие, докато не ѝ издаде тайната, независимо че той след това ще умре. Накрая, като не можал да се справи с нея, той се приготвил да ѝ каже и да умре. Кучето започнало да плаче, а петелът да му се присмива: той, петелът, имал 40 жени и ги управлявал, а човекът една не може, не вземел тоягата да я накаже, а легнал да умира. Като го чул, овчарят веднага станал и послушал съвета му. *Шанкарев, К.* Сборник. Т. 4, № 135, 168, 229; СбНУ, 13, с. 212; СбНУ, 15, с. 127; СбНУ, 19, с. 127; *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 106.

³⁵⁹ Пак там. За безценния магически камък, който носи змията. – *Кенов, Ив.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко – СбНУ, 42, 1936, с. 125; АЕИМ 516, с. 7 (Пирдопско).

³⁶⁰ Които носи яйца от змия, не го лови куршум. „Ризите“ ѝ са лековити и се носят на пояса. Особено голяма е силата на главата на змията, убита на Гергьовден, Благовец или Св. Четиридесет. Тя се носи за здраве, против уроки или я носи жена, която иска да роди или чиито деца умират. През глава на змия пресипват жито, когато сеят, за добра реколта. Съществува практика в глава на убита змия да се насади босилек – когато поникне, той е лековит и помага да се виждат лоши духове; насаден лук в змийска глава трябва да го яде жена, чиито деца умират. *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 20, 29, 47; 570 – II, с. 46; *Шишков, Ст.* Народни обичаи от Еникьой и Габрово. – РС, 3, 1890, с. 39. По посадки и поникнал боб в главата на змия се гадае за броя на децата. Сади се босилек в главата на първата убита на Благовец змия и като поникне, се носи, за да се вижда дяволът. *Ватев, С., С. Петков.* Материали по народна медицина в България. – СбНУ, 21, 1905, с. 63. Главата на убита змия се носи против болестта гуша. *Георгиева, Ив.* АЕИМ, 778 – II, с. 36, или от жена, чиито деца умират, или жена, която иска да роди – пак там, 768 – II, с. 92 (с. Делчево, Гоцеделчевско). Лековита за добитъка е и пшеница, поникнала в глава на убита пред Гергьовден змия – с. Долен, Гоцеделчевско. *Георгиева, Ив.* АЕИМ 768 – II, с. 119. За добра реколта се сее жито, пресипано през главата на убита змия между Голяма и Малка Богородица. Змията участва и в някои гадания: жена без деца сади боб в главата на убита змия, оставя я в хралупа на бук извън село, дето петел не се чуе, и колкото зърна поникнат, толкова деца ще роди. – РС, 3, 1890, с. 39.

³⁶¹ СбНУ, 42, 1936, с. 241 – жена бездетка, за да роди, вместо дясно изяжда ляво крило от риба и ражда люта змия.

³⁶² *Петров, П.* За някои декоративни елементи на кръговидните и стволестите паметници на Балкано-Карпатската област – *ИЕИМ*, 8, 1965, с. 208. При изнасяне на мъртвеца стара жена изгаря строшено вретено и рисува змия върху опънатото от 4 жени платно, с което покриват мъртвеца. Само в Южна България се среща представата, че има „гробна змия“ – смок, и затова се рисува върху покрива. Вж. и АЕИМ 516, с. 7; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 661 – 11, с. 40. Според вярване от с. Бърчево, Златоградско (записала М. Райкова) косата на невестата не бива да се вижда. Ако умре жена, която е ходела с непокрита глава, то косата ѝ ще се превърне в змия. За връзка на коса и змия – в съобщението на *Иречек, К.* Пътувания..., с. 377, за вярването, че косата на този, който убие змия или смок вкъщи, ще опада.

³⁶³ Арnaudов, М. Български народни празници. С., 1943, с. 101; Георгиева, Ив. АЕИМ 661 – II, с. 52, 62; Мартинов, А. Народописни материали от Граово – СбНУ, 49, 1958, с. 38. Обредът протича обикновено, като се пали огън, който се прескача, или с огън обикалят къщата, стопанския двор, като се чукат железни предмети и се нарича:

Бягайте, змии и гущери,
че отдолу идат татари
да ви бесят с кантари.
Ние у полето, змия у гората,
змия у гората, ние у полето.
Беште, змии и гущери, ютре е
Йеремия
Йеремия у поле, беште змии у море.

³⁶⁴ Петров, П. Лечебните свойства на леската в народните поверия. – ИЕИМ, 16, 1974, с. 381, и сл.; Миладинови, Д. и К. Български народни песни. С., 1961, с. 643; Георгиева, Ив. АЕИМ 576 – II, с. 61. През дните на пролетното излизане на змиите и тяхното обредно прогонване не се работи, не се шие, не се готви, не се вари нищо на огъня, „за да не врат змиите като водата“; Георгиева, Ив. АЕИМ 777 – I, с. 27; 661 – II, с. 57; Василева М. Календарни обичаи. – В: Добруджа, Етнографско, фолклористично и езиковедско проучване. С., 1974, с. 325.

³⁶⁵ В Свиленградско на 1 март или в понеделник след Сирни заговезни сутринта пред слънце майката дава по едно парченце на всеки, преди да го хапне, казва: „Змийка га е у долчинка, я ке съм у барчинка, змийка га е у барчинка, я ке съм у долчинка“. Като станат в понеделник, на тримерото зад вратата вземат змиурки и дават на децата, като казват три пъти: „Змия над път и под път, а я по среда пътя“, за да не ги гледат през лятото (с. Бръшлян, Бургаски окръг) Георгиева, Ив. АЕИМ 576 – II, с. 61. На Сирни заговезни в Средните Родопи под клина, баницата, правят от тесто змийка и заедно ги изпичат. В Годечко змия от тесто се прави на Бъдни вечер и се изяжда от всички, за да не хапят змиите през лятото. Запис на Т. Бонева.

³⁶⁶ Маринов, Д. Жива старина, кн. 1, с. 168 – 169.

³⁶⁷ Георгиева, Ив. АЕИМ 778 – II, с. 20; СбНУ, 28, с. 105; Каранов, Ефр. Цит. съч., с. 130. Разказва се, че едно момиче заспало на къра и го нападнали три змии. Едната змия казала: ще я оставим да умре, другата – „хаталия“ ще я направим, а третата извикала „бягайте, че тодоровски лук има у нея“. Особено силно е апотропейното действие на лука, който се носи на черква на Тодоровден.

³⁶⁸ За леската вж. Маринов, Д. Жива старина, кн. 1, с. 158; Петров, П. Лечебните свойства..., с. 381 – 438; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 44; Листата на ясена лекуват змийска рана, а ясенът и яворът имат вълшебното свойство да прогонват змейове и самодиви.

³⁶⁹ Каранов, Е. Цит. съч., с. 130. За различни названия на змията и забрана да се споменава името ѝ, за табу имената вж. Коледаров, П. Народописни и фолклорни материали от с. Плевня, Драмско. – СбНУ, 50, 1936, с. 115; СбНУ, 12, 1895, с. 127, Битолско; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 115; Захариев, Й. Пиянец. – СбНУ, 45, 1949, с. 184; Schutz, J. Noch ein Wort für Schlange in Slawischen; Сб. Младенов, с. 333 – 336. Едновременно с това се срещат и действия, основани на вяра в силата на словото: например ако се срещне змия и ѝ се каже „студено желязо“, тя се вкаменявала, или ако ѝ се извика мъжко име: „Иване, донеси ми секирата да убием змията“. В процеса на формирането на човешкото съзнание

и реч словото изпитква като материална сила с определена материална същност, което се запазва и по-късно, например във вербалната магия, благопожеланията и др.

³⁷⁰ СбНУ, 14, 1897, с. 13 – за обръщение към змията и название птица в заклинанията като отражение на процеса на изработване на критерии за сравнение, съпоставяне и отъждествяване на елементите на света – Цивъян, Т. В. Змея – птица. У етнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Фолклор и етнография. М., 1984, с. 47.

³⁷¹ Дуйчев, Ив., Цв. Кръстанов. Естествознанието в средновековна България, с. 545. Вярва се, че за да хване баенето, змията не бива да се убива, защото думите ще изтеглят отровата ѝ и тя ще умре, а ако се убие, ще умре ухапаният. Георгиева, Ив. АЕИМ 768 – II, с. 93; 776 – I, с. 17; АЕИМ 776 – II, с. 29; 778 – II, с. 11; 769 – II, с. 64; 777 – I, с. 23. Върху баяча лежи забрана да убива змия и да съобщи баятелната формула. Известна е баячката от Синеморец, Мичуринско, която „записвала змиите“. Лекуването от змийско ухапване става чрез изсмукване на кръвта, налагане на болното място с растения и кожи и пиене на отвара от билки (разгонка, змийска билка). Според някои представи при ухапване от змия по-добри баячи са мъже, и то от друга вяра. Целта на баенето е да се извика духът на змията да си вземе обратно отровата и пак да живее, тъй като след ухапване тя умира. По време на баенето и след това се оставя слънцето да грее ухапаното място. Кошов, С. Магии от Разложко. – БФ, 1980, № 4, с. 105.

³⁷² Ангелова, Р. Поверия за животни. – БИ, 1947, № I, с. 19 – 20; Каранов, Е. Цит. съч., с. 132; Маринов, Д. Жива старина, кн. 1, с. 157; АЕИМ, 561 с. 7; Каравелов, Л. Памятники народного быта болгар, с. 250. Само биволицата не се поддава на това. За да отлъчат кравата от смока, я лекуват с магии и билки. На Св. Матей, когато се смята, че змиите са особено зли, не изкарват крава на паша, жени с бебета не излизат навън, защото съществувала опасност смокът да отнесе детето в големи сараи и то да стане смок. Представата за бозаене на мляко от змия е много широко разпространена, но не почива на реални факти и наблюдения.

³⁷³ Слънцето не може да се скрие според народните поверия, ако змия го погледне. За Родопите – СбНУ, 8, с. 139; СбНУ, 1, 1889, с. 75 и сл. За Самоковско – Шопова, Р. Цит. съч.

³⁷⁴ С. Средогрив. Видински окръг – Георгиева, Ив. АЕИМ. 570 – II, с. 75.

³⁷⁵ Маринов, Д. Жива старина, кн. 1. с. 157; СбНУ, 28, 1914, с. 104; Георгиева, Ив. АЕИМ 778 – II, с. 46; АЕИМ 776 – I, с. 17; АЕИМ 768 – I, АЕИМ 661 – I, с. 20, 72.

³⁷⁶ Гинчев, Ц. Големите смоци. – Общ труд, 3, 1868, с. 64; Маринов, Д. Жива старина, кн. 4, с. 43.

³⁷⁷ Разказват се много случаи, когато убийство на змия се свързва с последвала смърт на някого от семейството. Така в едно семейство свекърва и снаха утрепали смок и не след дълго починали свекърът и братът на снахата. В едно семейство утрепали две змии до огнището и починали двете им дъщери. „Смокът варди стока, кошара, ама се не види. Ако има нещо да стане, се явява. Въщи като се яви – на белег било. Едно време казвали, „че това е душа на някого си от къщата“; „Когато се покаже ижница, на белег е – човек ще умре. Смोक е същи човек.“ Любенов, П. Баба Ега, с. 40. Змията стои от дясната страна на огнището. Там е леглото ѝ. Тя си върти късмета на къщата – с. Добърско и Гостун, Разложко. Георгиева, Ив. АЕИМ 767 – II; 776 – II, с. 17; за Кюстендилско и Пернишко – АЕИМ 661 – I, с. 13, 70; Шопова, Р. Традиционен народен мироглед

в Самоковско. С., 1979, АКЕ, с. 126; *Георгиева, Ив.* АЕИМ, 661 – II, с. 13. Особено често се среща вярването в змията стопанин в Родопите. Например в с. Мугла, Смолянско, до началото на XX в. в стена на една къща имало долапче, където живеела змията стопан, и ѝ оставяли мляко и хляб пресник; ако не ѝ ги оставят, хлябът в пещта изгарял.

³⁷⁸ *Каранов, Е.* Цит. съч., с. 129; *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 126 – за с. Марица, Самоковско, за Благовец. В Бобошево рано на Благовец на пътната врата се лепи говежда лепешка – змията домошарка да не вижда и да не хапе обитателите – СбНУ, 42, с. 125.

³⁷⁹ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 104. Змийският цар, който пази съкровище, е голяма като бор дебела змия, с криле и голяма глава. Седи на престол от злато и безценни камъни. Под езика си държи магически пръстен с необикновена сила – който го вземе, ще получи каквото пожелае. Съществува представата, че змия с лъскави рогчета пази имане, а рогчетата носят голям късмет. Затова, когато през пролетта излизат змиите, жени оставят забрадките си, като вярват, че змията ще остави рогчетата. Когато на Св. 40 излезе първата змия от мъртвилото, тя носи златно камъче в устата си. Ако го вземеш, каквото пожелаеш, ще се сбъдне. Според друг разказ царицата на змиите е с гребен на глава и обици, които също носят щастие. *Георгиева Ив.* АЕИМ 768 – II, с. 89; 777 – II, с. 28, 29. За Югозападна България. Разказват се различни случаи, когато се намира закопан котел с пари, на чиито дръжки има змии.

³⁸⁰ Според вярвания, записани и в с. Татарево, Хасковско, с. Радилово, Пазарджишко, с. Ягодина, Девинско. *Каранов, Е.* Цит. съч., с. 133; *Георгиева, Ив.* за Софийско, АЕИМ 661 – II, с. 51. За превръщане на човек в змия – *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 153 и по-нататък. Така един човек видял как турчин, като заравял парите си, наричал косъм от опашката на коня си да стане змия. След известно време човекът разровил парите и видял върху тях да стои змия. Той ѝ казал, че не е змия, а косъм от опашка на коня; тя веднага избягала. Също така друг, заравяйки парите, казал: „Който каже, че си колан, той да вземе парите“. Коланът се превърнал в смок.

³⁸¹ *Пятышева, Н. В.* К вопросу об этническом составе населения Херсонеса в I – IV веках н. э. – В: Античное общество. М., 1967, с. 185 се спира на гривните със змийски глави като специфично кавказко и дако-тракийско украшение. *Гинев, Г.* Съкровището от Кралево. С., 1983, с. 23, обр. 18 – гривни змии от III в. пр.Хр.; *Дремсизова, Цв.* Надгробна могила при с. Браничево, Шуменско. – В: Сборник в чест на акад. Д. Дечев. С., 1958, с. 445 – сребърна апликация на змийче.

³⁸² *Георгиева, С., Д. Бучински.* Старото златарство във Враца. С., 1959, табл. II, обр. 1, 9; *Георгиева, С., Р. Пешева.* Средновековен некропол до град Ловеч. – ИАИ, 20, 1955, с. 538 – 540, обр. 33, 34, 1, 2, 3; *Джамбов, Ив.* Средновековни накити от Хисар Х – XI в. – *Археология*, 1977, № 3, с. 56, обр. 2, б. е.; *Георгиева, С.* Български средновековни накити. – *Археология*, 1961, № 1, с. 8, обр. 5, № 5 – 6.

³⁸³ *Коев, Ив., З. Димитров.* Пастирската дърворезба. – СбНУ, 55, 1976, обр. 99. При археологическите разкопки в Новгород се срещат дървени ведра (XI – XII в.) с драконови глави като апотропей и украса. С разпространението на християнството драконът, който получава отрицателен смисъл, отпада от декоративното изкуство.

Василенко, В. М. Образ дракона-змея в Новгородских деревянных ковшах. – В: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 230; *Ковачева, В.* Български медни съдове. Произход, развитие, етническа специфика. Кандидатска дисертация. С., 1979, с. 199, табл. III, 1 – 2, котле от Сливен, с. 221 за облика на дръжките уши

по котлите, наподобяващи лист или стилизация на змия, подобна на тази на огнищни главнярници; *Същата*. Медни църковни котлета във фонда на ЕИМ при БАН. – *Вскове*, 1972, № 4, с. 69–73.

³⁸⁴ *Вакарелски*, Хр. Пластика по обредните хлябове у българите. – *ИИИИ*, 3, 1960, с. 135 – 137, обр. 13, 14. На Бъдни вечер се изобразява змия върху обредните хлябове „нива“ и „лозе“ в Севлиево и хляба за дома в Годечко.

³⁸⁵ *Чичикова*, М. Жертвеники эллинистической эпохи во Фракии – *Studia Thracica*, I, 1975, с. 80 и сл.

³⁸⁶ *Пунтев*, П., М. *Черкезова*, В. *Ковачева*. Цит. съч., с. 22.

³⁸⁷ *Василев*, А. Каменни релефи. С., 1959, с. 50 – 51; *Любенова*, И. Чешмите в България от Възраждането. С., 1961, с. 49; *Божинев*, Ал., Хр. *Вакарелски*, Д. *Друмев*. Ковано желязо, обр. 30, 40, 41, 50 – 54; *Димитров*, З. Дърворезбата украса на къщата на Руси Чорбаджи. С., 1956, с. 73. Върху фасада на къща в с. Звъничево, Пазарджишки окръг, по желание на собственика е изобразен смокът стопан Дорчо. *Любенова*, И. За скулптурата по църковните сгради през Възраждането. – *БФ*, 1984, № 3, с. 10 – 17; *Демирев*, В. Митологични мотиви върху домашни иконостаси и надгробни паметници от епохата на Възраждането в с. Градец, Сливенско. – *БФ*, 1984, № 3, с. 21.

³⁸⁸ *Лосев*, А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 41.

³⁸⁹ Деметра се изобразява да държи змии, увити около житни класове, или на кола с крилати змии, или с кошница, от която изпълзят змии, а Персефона – със змии в косите. *Kuster*, E. Die Schlange in Griechischen Kunst, S. 142 – 147; *Gruppe*, O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, S., 1906, 1, S. 1423, 1289; *Nilsson*, M. Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig, 1906, S. 313. *Pauly-Wissowa* R. E. T. XII, 1924, S. 332; *Тодоров*, Я. Паганизми в Долна Мизия. С., 1928, с. 100; *Jobes*, G. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 1, p. 429; *Горбанов*, П. Принос към култа и иконографията на Деметра през Римската епоха. – *Археология*, 1959, № 3 – 4, с. 77 – 78.

³⁹⁰ Например при сеитба и жътва сърбите слагат в зърното глава на убита змия, в поле или лозе заравят великденско яйце с изображение на змия. Албанците за изобилна реколта заравят змийска глава при посадване на маслини.

³⁹¹ Да припомним, че у българите и другите южни славяни съществува представата, че ако змия не се убие и не се види от човек в продължение на 40 – 100 години, тя се превръща в змей.

³⁹² Срещат се различни етиологични разкази, обясняващи безсмъртието ѝ. Зевс дарил подмладяващо средство на хората, но те дали да го държи магарето, то ожадняло и като отишло да пие вода, го изпуснало в извора, а в извора имало змия. Водна змия е откраднала и цветето на живота от Гилгамеш. В Източна Африка (племена вафила, вабенде) се разказва, че когато бог Леда се спуснал от небето и попитал кой не иска да умре, всички спели, освен змията, и само тя се обадила. Затова само тя не умира, освен ако я убият. Мени кожата си ежегодно и възстановява своята младост и сила. *Фрэзер*, Дж. Фолклор в Ветхом завете. М. – Л., 1931, с. 26. Според антични представи змията, сменяйки кожата си, отхвърля старостта и отново младее. – *Клингс* В. Цит. съч., с. 161.

³⁹³ *Афанасьев*, А. Н. II, с. 564 и сл. В руска народна приказка майка, носеща закланото си дете, видяла как една змия донесла лист и съединила частите на съсечена змия. Майката взела листа и го сложила на детето си, а то оживяло и станало силен юнак. Подобни разкази се срещат и у чехи и немци. В древна легенда Асклепий убил змия, която се била увила около тоягата му, но друга ѝ

донесла трева и тя се съживила. Според башкирите, ако се убие змия, главата ѝ трябва да се закопае дълбоко в земята, за да не оживее, тъй като ще дойдат змии, които ще ѝ донесат трева и ще я съживят. Спрски Етнографски сборник, т. 17 с. 47; Руденко, С. И. Башкиры. II, Л., 1925, с. 300; Клиnger, В. Цит. съч. с. 173.

³⁹⁴ Дечев, Д. Асклепий като трако-гръцко божество. – ИБАИ, 3, 1925, с. 149 – 152; Герасимов, Т. Нумизматичен принос към религията на Тракия: – ИБАИ, 8, 1934, с. 162 – 182. Редица изображения, особено върху монети, са запазили етапите в трансформацията на Асклепий – от змия (зооморфен) през зооантропоморфен (змия с човешки образ) до антропоморфен, чийто постоянен атрибут става змията. За змията като наследство в културата вж. Златковская, Т. Д. Элементы культа змеи в духовной культуре народов юговосточной Европы. – Жива антика, 1974, т. 1 – 2, с. 91 – 116.

³⁹⁵ Бахтин, М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 26.

³⁹⁶ Стоянов, М. Украса на славянските ръкописи в България. С., 1973, с. 16 – За змийска глава в началните букви на Томичевия и Радомирския псалтир, Добрейшово евангелие и др. – с. 56 – 57, 69, 70. Папазова, Е. Цит. съч., с. 25, обр. 38 – 39.

³⁹⁷ В средновековни текстове змията се нарича **краса**. Според тях тя е изгубила това име, когато съблазнила Ева. Тогава била и прокълната да пълзи на червото си. Иванов, Й. Богомилски книги и легенди, с. 399.

³⁹⁸ Запис на М. Милчева – ОИМ Хасково; Петров, П. Към проучване на обичая помана в Северозападна България. – ИЕИМ, 4, 1962, с. 290; СбНУ, 9, с. 42. Ако невестата е честна, в Девино се прави цяла пита с червена вълна отгоре.

³⁹⁹ В Софийско невестата заприда край огнището, като над главата ѝ държат сито, а тя държи в едната си ръка хурка с къделя, а под другата хляб. В Пиринския край, както и в Родопите, се среща обичаят първите три нишки да заприда деверът. В някои селища от Благоевградски окръг деверът прави нова хурка на невестата от трендафил, дрян, леска или плодно дърво. Първите три нишки се оставят на трендафила или на гредите на къщата. – Георгиева, Ив. Сватбени обичаи, с. 407; Арnaudов, М. Българските сватбени обичаи, с. 66; СбНУ, т. 9, 1893, с. 42.

⁴⁰⁰ Стягът в Родопите освен с бръшлян, бяла и червена кърпа се кичи и с разноцветни вълни – с. Югово, Асеновградско. Арnaudов, М. Цит. съч., с. 44. Характерен за Родопите е кожелът (хурка), който дружките на момата приготвят в нейния дом от разноцветна вълна, върха окичват с цветя, преди, сухо грозде, чеснов лук (против уроки), няколко дребни монети. Кожелите са два, за двамата девери. Арnaudов, М. Цит. съч., с. 48. Сватбеният обичай с хурката има свои аналогии в Античността. Според Плиний, когато девойките се омъжват, им дават хурка с вълна и вретено (цит. по Петров, П. Цит. съч., с. 290, бел. 1). Хурката има апотропейно значение според българските вярвания – тя прогонва змейове, самодиви, затова, когато жена отива някъде, трябва да носи хурка. Маринов, Д. Народна вяра..., с. 136.

⁴⁰¹ В Чепеларския район на Родопите се среща обичаят на връщане от погребение жени да чепкат вълна и без да се обръщат назад, да я дават една на друга. После я оставят на родовито дърво. Също така се слага вълна и върху тялото на мъртвеца (с. Забърдо, Девино – Запис на М. Райкова – ОИМ Смолян).

⁴⁰² Маринов, Д. Народна вяра..., с. 353.

⁴⁰³ Чајкановић, В. Мит и религија у срба. Београд, 1973, с. 33. Според Чајкановић вълната е и култово нечиста, защото, взета от тялото на животно, тя е мъртва.

⁴⁰⁴ Сумцов, Н. Ф. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу. СПб., 1886, с. 18.

⁴⁰⁵ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Исследования..., с. 117; Арnaudов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1. С., 1971, с. 199 – вярва се, че родените в събота, които виждат такива хали и змейове, съблечени голи, могат да ги вържат в козлино или конско въже.

⁴⁰⁶ Байбури, А. К. Восточнославянские гадания связанные с выбором места для нового жилища. – В: Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 127.

⁴⁰⁷ Гробът се опалва с конопен конец. У нас ленът не заема особено място в обредната практика. На трапезата на Бъдни вечер се кади ленено семе. От ленено платно се прави знамето на калушарите. Мелицата, с която се обработва конопът, има магическа сила да пъди змейове и самодиви и да лекува от самодивска болест. Маринов, Д. Народна вяра..., с. 55, 135, 481. У сърбите не се хваща лен срещу бяла неделя, защото тогава е мъртвешка неделя. За старата традиция на конопа в нашите земи – Странски, Ив. Из историята на влакнодайните растения в България. – В: Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски. С., 1960, с. 676. У нас на Сирни заговезни след хамкането на яйцето и халвата се запалва конопеният конец, с който са били вързани: по това, как гори, се гадае за реколтата на конопа. В Годечко срещу Божик на трапезата се слага печено гръстено семе. В Кърджалийско, Софийско и др. през Сирница се играе хоро и се прескача огънят, за да стане конопът висок. За да расте ленът, русите се пързаят на шейни на Масленица и прескачат огън на Иван Купала – вж. Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники, с. 126. Прави впечатление, че обредите са прикрепени към дните на пролетното равноденствие и лятното слънцестоене. У сърбите на третия ден на Великден се играе хоро за коноп.

⁴⁰⁸ Любенов, П. Самовили и самодиви. С., 1891, с. 10.

⁴⁰⁹ В Средните Родопи жени, които нямат деца или чиито деца умират, носят малка бравичка, изкована посред нощ от гол ковач. Когато детето се роди, то носи бравичката цял живот. В Сърбия се среща подобен обичай: за задържане на деца ковач изчуква в **глуа доба** малки уреди (търнокоп, мотика, секира, нож, сърп, игла), които детето носи на врата или пояса си, докато е живо. Арnaudов, М. Студии..., 2, с. 176. В Хасковско (с. Д. Войводино) жена, чиито деца умират, носи на дясната страна на пояса си ключе от желязо, събрано от 7 села или 7 къщи, изковано нощем от голи мъж и жена, които нямат умрели деца (ОИМ – Хасково, инв. № 86, с. 27). Обредно изкована желязна ключалка предпазва дома от вампир (в Мелнишко). Вж. Зеленин, Д. Магические функции примитивных орудий. – ИАН СССР по ОН, 1931, № 6.

⁴¹⁰ Дринов, М. Медно (бакърно) гумно, меден ток в словенските и гръчките умотворения. – В: Избрани съчинения. Т. 2. С., 1971, с. 410 – 434.

⁴¹¹ Водачи на умрелите към вечните пасбища, където живеят покойните прадеди, са Йима и Яма, както и конят, погребан заедно с господаря си (Ригведа X, 10; X, 56).

⁴¹² Сведенията се отнасят за Копривщица, Прилеп, Скопие, Охрид, Велес. – СбНУ, 1, с. 74; СбНУ, 15, с. 59. Особено силно е подчертана тази функция в погребалните обреди. Солта се слага при мъртвеца, „за да не се върне“ – „солта пъди духа на умрелия да не се върне“, „да не умре друг“.

⁴¹³ Според пътешествениците българите в знак на приятелство и дружелюбие посрещали със сол и масло, а ги изпращали, като хвърляли след тях просо и

пшеница. Солта пропъждадала болести, магии. Посрещат гост със сол, пита и вино, за „да има здраве и берекет“. *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 141. В Прилепско змеят може да умре от солена вода – *СбНУ*, 16 – 17, 1900, с. 312; *Минчева, Е.* Солта в българската народна култура. – АКЕ.

⁴¹⁴ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 42, 559 – 560. Огънят се нарича *нов, жив, млад огън* в Тракия, в Родопите се среща названието *див*, а в Гоцеделчевско – *божи огън*. Огънят пада невидимо от небето на Еремия. *Стоилов, А.* Почитане на огъня. – *ПСн*, 17, 1906 – 1907, с. 76.

⁴¹⁵ За обряда – *Дечов, В.* Среднородопското овчарство. – *СбНУ*, 19, 1903, с. 90; *Архим. Евтимий.* Народни поверия, с. 41 – в Хасковско изкопават тунел на брега на река. Добитъкът минава под тунела и между два огъня, а двама души жигосват всяко животно. За да се запали огънят в селото, трябва да бъде изгасен. – *Керемидарска, Е.* Народен календар в Източни Родопи – АКЕ, 1979; *СбНУ*, 4, с. 109 – в Костурско огънят се пали от двама мъже левичари и добитъкът се прекарва през дупка – така се осъществява мистичната връзка с другия свят. *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 26; 768 – II с. 29, 36.

⁴¹⁶ *Маринов Д.* Народна вяра..., с. 560. В Хасковско се получава от 2 дъбови и 2 лескови дървета. *Стоилов, А.* Цит. съч., с. 76. Според вярванията в с. Гега, Петричко, брат и сестра са ясенът и черницата. – *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 247, бел. 83.

⁴¹⁷ Култура древней Индии. М., 1978, с. 70; *Иванов, В. В., В. Н. Топоров.* Исследования..., с. 219.

⁴¹⁸ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 369, 278; *Арнаутов, М.* Български народни празници. С., 1943, с. 67.

⁴¹⁹ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 280.

⁴²⁰ *СбНУ*, 1, с. 14; *СбНУ*, 11, с. 84 – 86. Голям огън се пали на хорището срещу Нова година и гори три дни и три нощи против погани и самовили – *Шишков, Ст.* Народни обичаи из с. Пашмакьой, Малгарска кааза. Народни умотворения из Одринско и Родопите. – *РИ*, 1910, № 6 – 7, с. 180; *Същият.* Обичаи през разни дни в годината. Народни обичаи в Даръ-дере. – *РС*, 1892, № 4, с. 40 – 41.

⁴²¹ В Югоизточна България огън се пали на Еньовден при обичая напяване на пръстени. В Хасковско и Бургаско обичаят Зора и Гора е изпълняван всеки ден през цялата Сирна неделя. Сутрин още в тъмно моми и момци се събират на поляна, но на кръстопът, сядат с лице към изток, към току-що изгрялата Зорница и пеят песни. След като изпеят песните, слънцето започва да изгрява. Според изпълнителите обичаят се правел за берекет, здраве и в чест на Зорницата. В крайморските селища на Бургаско се среща обичаят *Паликош*. Интересен е и обичаят, срещан в Западна България. При продължителна киша в с. Долни Лом, Михайловградско, момиче, което е било пеперуда в едноименния обичай за дъжд, запалва катуна, така че огънят да образува отвор. През него то поглежда слънцето „да прегори слънцето“. – *Беновска-Събкова, М.* Кръгът като символ в Северозападна България. – *БФ*, 1980, № 3, с. 77. За огъня в обичаите на индоевропейските народи: *Manhardt, W.* Wald und Feldkult. 1, S. 505 – 520; *Schroder, L.* Arische Religion. Leipzig, 1913, 2, S. 211, 197; *Abbot, G.* Macedonian Folklore. Cambridge, 1913, p. 57; *Hahn, J. van.* Albanische Studien. 1, S. 156; *Niederle, L.* Život starých Slovanů. Praha, 1916, s. 82; *Gruppe, O.* Griechische Mythologie, 2, 1892.

⁴²² За тракийския произход на нестинарството и връзката му с обредните инсценировки от Дионисиев тип – *Фол, Ал.* Тракийското наследство в българската култура. – *ИПр*, 1981, № 3 – 4, с. 216. За нестинарските игри – *Арнаутов,*

М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1, с. 1 – 161; Игра по огън – нестинарство. С., 1955; *Romaïos, C. Cultes populaires de la Thrace. Athènes, 1949.* Георгиева, Ив. Нестинарството в България. – Втори международен конгрес по българистика. 10. Етнография, с. 37 – 51.

⁴²³ Ипатиевска летопис, 1114 г. Ритуален символ на купалските празници е колело на прът като образ на слънцето. Колело или високо поместен огън се разглежда като образ на слънцето. Колелото като слънчев символ присъства и в кукерския обред (кукерът точи фалоса), при отпъждането от змей (поливането се извършва на „парясало огнище и разточъно колело“). За летния Ивановден е характерно общославянското вярване, че слънцето играе. В сръбска песен на Ивановден: „око огъа коло игра“ се вижда отражение и преосмисляне на колелото кръг във връзка със слънцето. Игра около огъня също е осмисляне на образа на слънцето кръг. Вероятно *Mannhardt, W. Op. cit.*, p. 521 – 526, беше един от първите, който виждаше в средлетните огньовете форма на слънчева магия. *Reinach, S. Cultes, mythes, religions*, 5, 1929, p. 7, предполага, че култът към огъня предшества употребата му, а тя започва, когато човекът сам го получава.

⁴²⁴ Арнаудов, М. Студии..., т. 1, с. 269; Сумцов, Н. Цит. съч., с. 267.

⁴²⁵ Маринов, Д. Избрани произведения, т. 1, с. 331.

⁴²⁶ Стоилов, А. Пари за превоз. – *Българска сбирка*, 1900, № 7, с. 452 – 453.

⁴²⁷ СбНУ, 12, с. 148.

⁴²⁸ Подобен обичай и у украинците – *Виноградова, Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности. – В: Балканский и славянский фольклор. М., 1981, с. 24 и сл. В с. Кирково, Хасковско, първата халка от сурвеника (тиквеника) момите хвърлят в реката или на кръстопът; първото мъжко име, което чуят, за него ще се оженят.

⁴²⁹ В Разложко след залез на 22 март момите плетат мостове от върба; който в съня им ги преведе през моста, за него ще се оженят. – *Хаджиева, Р.* Погребални обичаи в Годечко и Драгоманско. – АКЕ, 1984; *Молерови, Д. и К.* Народописни материали от Разложко. – СбНУ, 48, с. 392; СбНУ, 13, 1896, с. 139.

⁴³⁰ В хетски и египетски език названието за огледало се образува от названието за живота. Божества държат огледало и виждат в него бъдещите години на царя. – Луна упавшая с неба. М., 1977, с. 262. – Туземец от о-в Фиджи, като видял образа си в огледало, изпаднал във възторг – „сега ще мога да виждам света на духовете“. – *Леббок, Дж.* Начало цивилизации. СПб, 1884, с. 159. Вечерта срещу Васильовден момите в Годечко слагат под възглавницата си огледало – когото сънуват, че заедно се оглеждат, за него ще се омъжат. Невестата, когато вади пръстените на Хъдрелез, гледа в огледало (с. Мъдрево, Разградско).

⁴³¹ *Раевский, Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977, с. 97. Широко разпространен е обичаят при смърт огледалата да се закриват, а в сарматски погребения се откриват разбити огледала. Като елемент от бракосъчетанието огледалото се среща у индийци, иранци, таджики. Огледалото се поставя на сватбеното знаме в Годечко и в чеиза на невестата в Благоевградско (с. Церово).

⁴³² Забраната девойка да не се оглежда или пие вода, оставена открита при гръмотевична буря, защото ще я залюби змеят, е свързана с вярването, че в нея се оглежда змеят, и девойката ще види образа му. Следователно отразен е сватбено-ритуален момент между змея и девойката.

⁴³³ *Гуревич, А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1973, с. 49.

⁴³⁴ Пак там, с. 64.

⁴³⁵ Пропп, В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 95. За пространството във фольклора вж. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 335 и сл.; Симеонова, Н. Пространството в българския юнашки епос. – БФ, 1981, № 1, с. 26 – 37.

⁴³⁶ Eliade, M. Le Sacré et le Profane, p. 29 – 30, пише, че непозната територия принадлежи към хаоса; човекът, настанявайки се там, символично я превръща в космос.

⁴³⁷ Вж. Данилова, И. Е. О категории времени в живописи средних веков и раннего Возрождения. – В: Из истории культуры Возрождения. М., 1976, с. 159.

⁴³⁸ Велецкая, Н. Н. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции. – Македонски фолклор, 1969, № 3 – 4, с. 317 – 320.

⁴³⁹ За надгробните паметници – Любенова, И. Особенности на българската мемориална пластика през Възраждането. Докторска дисертация. С., 1985.

⁴⁴⁰ Лавонен, Н. А. О древних магических обрядах. – В: Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 81. Според Д. Зеленин кръглото пространство произхожда от времето, когато човек оглеждал дали в мястото, където ще спи, няма диви зверове.

⁴⁴¹ Беновска, М. Кръгът..., с. 75 – 82. Като пример за ритуалната функция на предмети с форма кръг могат да се посочат: венче от вечнозелени растения и червен конец и пара, което се увива за невестата, за калесване; Еньовденският венец от лековити билки; венците за гергьовското агне и овцете; пръстенът, през който младоженците най-напред се поглеждат; през пръстен, кравайче или венче най-напред се издоява овцата на Гергьовден; преди да се качи на коня, невестата три пъти обикаля около него; заораването на селището от чума напомня формата на кръг; кръгла е формата на обредните хлябове – едни без дупка, други с дупка; върху три кръгли хляба се поставя кумовото дръвце. Младоженците в Югозападна България се хранят със средата на баницата, която момчето взема от дома на момичето. Обикалянето в кръг се среща и при магически лечебни практики – преминаване на болни хора и животни през венец, калушарите обикалят болния в кръг, обикаляне три пъти на болния с нож в ръка. Интересен е и фактът, че софрата също има кръгла форма, а лопатата, с която се мята хлябът, се нарича круг. Кръгът в християнството е символ на съвършенство.

⁴⁴² Leroi-Gourhan, D. Le geste et la parole. II, p. 139 – 157, пръв поставя въпроса за „очовечаване“, „доместикация“ на пространството като първи етап в познанието на окръжаващия свят от човека. Токарев, С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры. – СЭ, 1970, № 4, с. 12.

⁴⁴³ Mauss, M. Le sence commun. P., 1968, p. 16, 26.

⁴⁴⁴ СбНУ, 8, с. 196; СбНУ, 9, с. 39. За пространствената позиция и семантика на вещите с оглед на разглежданата опозиция вж. Михайлова, Г. Към проблема за семантиката на вещите в патриархалния свят на българина. – В: Фолклор, език и народна съдба. С., 1979, с. 122 – 123.

⁴⁴⁵ В Родопите за човек, който не се вслушва в другия, който проявява инат, се казва, че „левосва“ „лев човек“, „лява пчела“. По време на венчалния обред кумът държи две свещи на десните рамене на невестата и зетя, даровете при сватба се мятат на дясното рамо, а при погребение на лявото. В Хасковско кошара и къща обикалят с просо наляво против магесници. Момите са закичени с криво перо на лявата си страна, а булката и всички жени – на дясна страна. Интересно, че водачката на лазарките носи две пера – едно наляво, друго надясно, а лазарките моми – само наляво. Колева, Т. – ОИМ Хасково, инв. № 86, с. 24, 27, 79 и сл.

⁴⁴⁶ В тайния език на слепите в Битолско левачка означава жена. – СбНУ, 16 – 17, с. 87.

⁴⁴⁷ Шишков, Ст. Гергьовден в Родопите и „лявото“ хоро него ден. – Избрани произведения. Пловдив, 1965, с. 348 – 354.

⁴⁴⁸ Иванов, В. В. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. – В: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 114, 120; Алексеев, В. П. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства. – В: Первобытное искусство. Новосибирск, 1976, с. 44. Бинарните оппозиции получават широко разпространение и са свързани според изследванията на А. М. Золоторев с дуалната организация и дават своето отражение в дуалистичнага космогония. В по-ново време К. Л.-Строс доказва още веднъж повсеместното разпространение на дуалната форма на социалната организация и дуализма на тотемистичните класификации.

⁴⁴⁹ Золоторев, А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, с. 291 и сл.; Levi-Strauss, Cl. *Anthropologie structurale*. Paris, 1968, p. 113 – 182. Levi-Strauss, Cl. *La structure élémentaire de la parenté*. P., 1949.

Според него дуалното делене невини поражда мита за близнаците, а са познати и други варианти на персонално противопоставяне.

⁴⁵⁰ Гуревич, А. Я. Цит. съч., с. 84.

⁴⁵¹ Пропп, В. Я. Фольклор..., с. 93.

⁴⁵² Levi-Strauss, Cl. *Anthropologie*, p. 231; Levi-Strauss, Cl. *La pensée sauvage*. P., 1962, p. 287 – 323; Leach, E. Two Essays concerning the Symbolic Representation of time. – *Rethinking Anthropology*. London, 1961, p. 124 – 136.

⁴⁵³ Умроу, Дж. Естественная философия времени. М., 1964, с. 74.

⁴⁵⁴ Вагнер, Г. К. Цит. съч., с. 50.

⁴⁵⁵ Gennep, A. van. *Les rites de passage*, p. 5; Иванов, В. В. Категория времени в искусстве и культуре в XX в. – В: Ритм, Пространство, Время в литературе и искусстве. Л., 1974, с. 39; Гуревич, А. Я. Представления о времени в Средневековой Европе. – В: История и психология. М., 1971, с. 170 – 171.

⁴⁵⁶ Eliade, M. *Op. cit.*, p. 60; Живков, Т. И. Обредност и обредно изкуство. – В: Обреди и обреден фолклор. С., 1981, с. 16.

⁴⁵⁷ Пропп, В. Я. Фольклор..., с. 95; Лихачев, Д. С. Цит. съч., с. 246; Живков, Т. Ив. Народ и песен. С., 1977, с. 16 – 17; Беновска, М. Към проучване на обредното време и обредния календар. – БФ, 1975, № 5, с. 21 – 30.

⁴⁵⁸ Георгиев, Г. Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ 1877 – 1900. С., 1979, с. 110.

⁴⁵⁹ Сватби не се правят през постите. Лятно време мома може да се жени за змей, но не и за момък. Маринов, Д. Жива старина, кн. 1, с. 115, с. 117 – 118; БНТ, т. 2, с. 405. Особено табуирано с оглед на обредите и поведението е времето, свързано с поверията за караконджо през мръсните дни (12 или 7 дни) от Коледа до Водици (Йордановден) или до Сурва (Нова година): тогава не се кръщават деца, не се правят сватби, покойниците не се опяват в църква; вечер не бива да се закъснява; не е хубаво да се зачене или да се роди дете през тези дни. През т.нар. вълчи и миши празници не се вършат определени дейности като магическа профилактика от тези животни. За регулиране на песенните изяви на българския народ вж. Живков, Т. Ив. Народ и песен, с. 55, 94 и сл.

⁴⁶⁰ Живков, Т. Ив. Българската коледарска благословия. – ИЕИМ, 15, 1974, с. 81.

⁴⁶¹ Пропп, В. Я. Фольклор..., с. 95

⁴⁶² Балдер, О. Н. Элементы культа светил в палеолите. – В: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 42 и сл.; Фролов, Б. А. Палеолитическое искусство и мифоло-

гия. У истоков творчества. Новосибирск, 1975, с. 112 – 114. Същият. Числа в графика палеолите. Новосибирск, 1974, с. 140 – 141. Извънредно богата, сложна и съвсем неизяснена е символиката на числото 40. В християнския мироглед и народната обредна практика на него се приписва особено значение. То бележи важни събития в живота на Христос. Това е число, което маркира период на някакво отношение със задгробния свят (вярва се, че душата напуска земята на 40-ия ден, когато се прави равнение на гроба), или на някакво особено състояние на обредна „нечистота“ (например родилка до 40 дни се смята за нечиста; животът ѝ е заплашен от свръхестествени същества, едва на 40-ия ден, когато отива на молитва на черква, тя отново се връща към своите задължения и колектив; също така и от булката, след като на 40-ия ден отиде на първа черква, отпадат някои забрани и предписания от поведението ѝ). То има и социална функция на разграничение на християнското от нехристиянското.

⁴⁶³ Неклюдов, С. Д. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). – В: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 133.

⁴⁶⁴ Това вероятно би могло да обясни задължителното обличане на покойника с дрехи наопаки, чупенето на съдове на гроба, защото в задгробния свят те ще приемат своята форма. Само на покойник дрехите се простират „надупени“ – надолу и откъм гърба.

⁴⁶⁵ Wasilewski, J. S. Symbolika ruchu obrotowego i ritualnej inwersii. – *Etnografia Polska*, 22, 1, 1976, s. 103.



Обреден хляб за Гергьовден в с. Илинденци, Санданско

Втора глава

Митологични представи за змея. Змеят – космически медиатор

Змеят е един от основните персонажи в митологичната система на българите. В периода от средата на XIX – началото на XX в. той постепенно започва да отпада от миросгледната система. Негова привилегирована сфера остава устната народна поезия и проза. И все пак, макар с избледнели черти, той не изчезва напълно от народното съзнание. Запазва се в народната памет като същество, някога съществувало, но вече изчезнало. С отричането на неговата реалност за съвременността, но не и за миналото той изпълнява пасивна миросгледна роля.

Въз основа на суеверни разкази, легенди и песни, битували до началото на XX в. в българската етническа територия, ще се опитаме да разгледаме същността, генезиса и трансформациите в образа на змея. Народните вярвания за това митично същество, запазени до края на XIX в., разкриват тясната връзка между него, от една страна, и змията, човека и птицата, от друга. Това проличава в представите за неговия произход, външен облик, поведение и функции.

Митологичното значение на змията и дракона змей е тъждествено¹. Змейт произлиза от змия (смок), която не е видяна от човешко око през дълъг период от време (40, 100 години); поникват ѝ крила и започва да лети. Според народни вярвания, запазени в Западна България, змейт произлиза и от риба (шаран)².

В песенното творчество се среща мотивът за превръщане на човек в змей чрез магия³. Зла свекърва, за да раздели сина си от жена му, сварява „биле омразно“. Вместо снаха си Калина обаче тя полива сина си и той се превръща в змей.

*„Дорде Калина да стане,
Стоян през врати излезе,
половина бе млад Стоян,
а половина шарен смок.*

(СБНУ, 39, с. 105, № 230)

Змейовете според народните поверия имат и човешки произход. Те се раждат от връзката на смъртна жена и змей. Такава жена ражда змейчето след 11 месеца. Дори някои змейове са хора. Често те са *посмъртничета* (деца, останали сираци, преди да се родят) или деца, раждани с „крилца“ (ципа под мишниците), опашки, зъби или други белези. Въобще змейовете се описват не като духове, а като хора, като диви крилати същества, полуживотни-полухора⁴.

Когато се роди дете змей, съществуват различни обредни практики, които целят да запазят живота и силата му. За една нощ при пълно мълчание „чисти жени“ (които нямат сексуални връзки с мъж) приготвят дрехите му. В Западна България, щом се роди дете с крилца, 9 баби за една нощ изпридат прежда, от която изтъкават платно, скрояват и ушиват риза, в която сутринта обличат новороденото. Така то добива необикновена сила и може да гони халата. Разказва се също, че когато се роди дете змей, 12 девойки изчепкват памук с шишарки, изпридат, сноват и приготвят ризата, с която го обличат, за да не се познае, че е змей. Ако не направят това, се вярва, че детето няма да израсне змей и селото ще се лиши от покровител⁵.

Външният облик на змея напомня змия, човек и птица. Той има крила, крака и опашка. В по-малък вид се представя като смок и змия. В народните песни е пресъздаден образът на змия змей, което всъщност е митологизирана змия. Тя често е многоглава, многоопашата, с което се хиперболизира нейната сила. В нейния образ и функция, която я сближава повече с ламята, се съдържа нещо, което напомня космическо разрушение.

*Усили се люта змия,
люта змия у планина,
у планина, у пещера,
люта змия трооглава,
трооглава, шестоглава,
дванаеся опашата.
Силом сили по планина,
по планина, по рудина,
та заплела три планини,
три планини, три клисури,
разселила три градове
и запрела девет сватби...*

*Когато змията се задала
заечала, зафучала,
с душата си порой носи,
с крилата си гора ломи,
с нодзете си гора крати:
дека мине, се повехне,
дека стане, се изсъхне.*

(СБНУ, 2, с. 9, № 11, Софийско)

Според едни описания змеят прилича на дълъг дебел смок, покрит с люспи, с крила на прилеп и четири крака. Според други – той е половин змия, половин човек, но с крила. Според трети – срещани в Западна България, той има и човешки образ, образ на силен млад мъж, който се отличава от обикновените хора по крилцата под мишниците, по голямата глава и очи, по опашката и по необикновената сила. Според вярвания от Родопите и Западна България змейове могат да бъдат някои животни и птици, най-често орли. Често се явява като голямо лъскаво пиле. Смята се, че змеят е невидим, освен за девойката, която обича. Той е и необикновено силен – с едно духване изважда и най-големите дървета, а с едно поемане на дъх ги изправя. При всички случаи змеят е мъжки митичен персонаж, а ламята е неговият женски корелат⁶.

В народните песни и легенди змеят се появява на кон като конник и така отвлеча девойката, в която е влюбен⁷.

*Задало се тевен облак
тевен облак, темна мъгла.
Из облакът змей на коня,
та ми падна сряд селото,
сряд селото, в орото.*

(с. Старосел, Пловдивско. Запис Ж. Стаменова, АЕИМ, 880 – II)

Съществува вярването, че когато змеят лети, свети. Познава се по силния вятър и по летящите искри. Според поверията змеят е огнен – явява се като светкавица, като огнена стрела, огнено кросно, голямо червено кълбо или като бял облак. В Самоковско го наричат „облак“. За змейове се мислят и метеоритите. В Странджа за змей се възприемало едно интересно атмосферно явление, което като огнено кълбо се движело между аязмата „Св. Константин“ и „Св. Илия“. Когато падат много звезди, казват, че летят змейове и грабят моми⁸.

*Е, тизека, змею горянине,
я не смея в очи да те гледам,
а камо ли да се залюбиме!
Из очи ти силни искри идат,
из уста ти силен пламък блие,
коня яаш – като планина е,
руо носиш – като огин гори.*

(Дупнишко, СНУ, 7, с. 51)

Змеят е мъжки митичен персонаж. В песенното творчество от края на XIX в. се среща образът на жена змеица, която се явява като мечка стръвница. От нейната любов линее залюбеният овчар. В Странджа доскоро бил запазен споменът за змеицата като изключително силна жена. По своята функция и облик змеицата се сближава със самодивите, вероятно е тяхна разновидност. Въпреки названието тя не е женски корелат на змея.

Змеят напомня човека и по някои черти от поведението си. Той се храни, пие, влюбва се, жени се, има деца, самият той се ражда и умира. Змеят най-много обича млякото наред с белия хляб и гъстото вино, което се носи в кърпи и е получено от най-зрялото и черно грозде. С мляко хората хранят ранения змей, а той им се отблагодарява, като изпраща изобилна реколта⁹.

Змеят обитава пещери, дупки, пукнатини. Живее във високи планини и скали, откъдето и прозвището му *горянин*. Известни пещери, които са свързани със змейове, са Рабишката и пещерата до с. Пирин, Санданско. От пещерите слизат в селата и пазят нивите¹⁰. Змейовете обичат да кацат на вековни дъбови дървета, които се смятат за тяхна собственост. На тях те си почиват, крият се и пазят синорите от град¹¹. Според трети поверия змейовете посещават и живеят в извори, реки и кладенци¹². Под дърветата или в реките се намират следи от тяхното пребиваване – големи рибени люспи, за които се вярва, че са много лековити и се носят като амулети¹³.

В народна песен Рада пита змея къде живее и той ѝ отговаря:

*Либе ле, Радо юбава,
излезни горе над село,
разгледай нагоре-надоле,
дек видиш сине езеро,
дек видиш темни облаци,
тамо са моите домове,
домове и на дворове,
дворове и на чардаци.*

(Самоковско, с. Марица. Зап. Р. Шопова)

В българската народна вяра змеят изпълнява няколко функции. Подобно на змията той се намира под земята и я поддържа. Когато Господ хванал земята за пъпа и я обърнал, под нея лежал змей¹⁴. В народна песен Лудо младо отсича тънка ела и из корените ѝ излиза „малка мома змеювица“¹⁵.

Може би една от най-важните функции на змея като български митологичен персонаж е да бъде стопан, покровител. Според много легенди змейовете имали големи съкровища, които зорко пазели¹⁶. Тази роля ги сближава с митичната змия стопан. Според народните представи змеят е благоразположено към човека същество. То пази землището от градушки и бедствия, от лами и хали и от другоселските змейове, които искат да ограбят плодородието. Щом се зададе черен облак, който носи порой и град, змейовете излизат да се бият с халата, която го предвожда¹⁷. Представата за стопанската функция на змея е разпространена преди всичко сред населението в Западна България. Почти всяко село има змей. Затова е много добре да се роди дете с някакъв белег (голяма глава, крилца), защото се вярва, че е змей. В Пиринския край се разказват много случки за змей, който предпазвал селището от градушка, и за грижите, с които го обграждали селяните¹⁸.

Според народните вярвания в борбата с халата змеят хвърля огнени стрели и камъни, от което се получават светкавицата и гръмотевицата. Среца се и поверието, че светкавицата и гръмотевицата изпиват меда на пчелите и млякото на кравите. Затова, когато гърми, се кадят кошерите¹⁹. Светкавицата – това е стрелата на змея, която преследва халата. Халата се крие навсякъде – в дърво, човек, добиче, в открити съдове с вода²⁰.

Змейовете са първи помощници на св. Илия, който поема функциите на змеоборец. Щом светецът забележи някоя хала да обира нивите, свиква змейовете. Качва ги на колесницата си, заедно с тях хвърля стрели по халата. Змейовете палят огън, за да я видят къде се крие. А тя, за да се защити, пръска от устата си вода, която пада върху земята като едър дъжд²¹.

Винаги камъкът е главното оръжие на змея. Каменните стрели са наричани *божа стрела, трецен камък, гром падина, стрела, гръмната камъче*²². Те се забиват дълбоко в земята и излизат след 40 дни на повърхността. Смята се, че те се правят от св. Илия. Тяхното излизане може да се ускори, ако се налее мляко там, където са паднали. Вярва се, че те са лековити и се носят като амулети.

В народното песенно творчество се среща мотивът и за борба на змейче с юнак или свети Илия. В народна песен се пее как младо

змейче предизвиква двубой с храбрий юнак. Юнакът го побеждава – „потрошил го, поглобил го“, „потънало ѝ девет боя в черна земя“.

*На туй място дъжд не фана
дъжд не фана, сняг не фана
сняг не фана, дъжд не капна.*

(БНТ, т. 4, с. 247)

Настъпила страшна суша и хората изкопали змейчето²³.

Според народните поверия в борбата с халата змеят е по-силен, но не и неуязвим. Единственото средство, с което халите могат да го наранят, е подницата, даже парче от нея, или вретено. Затова, когато се гърми, подниците се прибират. Ако се счупи подница, тя се стрива на прах, за да не я използва халата. Поради същата причина вретено не се хвърля на бунище, а се гори²⁴.

Според народните вярвания от Западна България човекът змей, покровител на селището, при поява на градоносен облак заспива непробуден, тежък сън. Вярва се, че в това време душата му отива в облаците да се сражава с халата. Той не бива да се буди, за да не би душата му, когато се върне, да не намери тялото в предишното положение и да умре²⁵.

На отделни места се среща вярването, че змейовете са два. Когато се зададе градоносен облак, те излизат един срещу друг – ако надвие добрият, няма град, а ако падне ранен, за него се грижат да оздравее²⁶. В това поверие проличават функциите на змея като покровител и похитител.

Змеят се свързва и с редица атмосферни явления – облак, дъжд, вятър. Където падне змей, вали пороен дъжд. Змейовете пазят ветровете и дъждовете затворени в големи подземни пещери и ги пускат по свое желание²⁷. Така те регулират водния баланс и могат да предизвикат суша или наводнение.

В Западна България, когато настъпи продължителна суша, се смята, че в околностите се е заселил чужд, другоселски змей. Той е дошъл да спира облаците да не вали и затова трябва да се прогони. Няколко мъже, съвсем голи, с дебели тояги и железни ръжени посред нощ в пълно мълчание прекосяват селото. Те мушкат навред, където се предполага, че може да се е скрил змеят. Вярва се, че само родените в събота могат да виждат такива хали и змейове и да ги вържат с въже от конска или козя козина²⁸.

Връзката на змея с водата проличава и в житието на Михаил воин от Потук (XIII в.), вероятно най-стар български паметник, отразяващ змееборството. Край езеро живеел змей, който задължил близкия град да му дава от своите деца да ги изяжда. Михаил воин

видял край езерото една девица да чака своята страшна участ. Змеят се явил със свистене посред езерото, издигнал се над водата 20 сажена (около 40 метра), а с опашката си, дълга 40 лакътя, удрял по водата. Светецът с щит и меч отсякъл три глави, змеят с опашка го ударил по дясната ръка и по левия крак, но все пак накрая бил победен²⁹.

Широко застъпено е поверието, че змеят може да се влюбва в обикновена девойка или жена, и съответно змеицата – в младеж. Змеят залюбвал своята жертва още от дете и не ѝ давал да се омъжи за друг, докато не я разлюби. Най-често той залюбвал девойка, родена или зачената в един ден с него³⁰. На змеината любов са изложени и девойки, нарушили някои забрани – да се спи, където се хвърлят трохите или помията. В народни песни девойка проклена майка си (за змеината любов), защото, когато била малка, оставяла я да спи там, където хляба стъргала, софрата изхвърляла, помия изливала и над самата нея прежда мотала. А в друга песен девойката се оплаква, че „майка ми е змей любила, на мен го е прикя дала“³¹. Девойката трябва да спазва и други забрани, за да не я залюби змеят – вечер късно или сутрин рано да не ходи за вода, защото там може да е змеят, да се крие при гръмотевична буря, да не се оставят непокрити съдове с вода, да не пие и не се мие с такава вода³².

Девойките и жените, любени от змей (змейничави), са неразговорливи, затворени в себе си, избягват хората, немарливи към своя външен вид.

*Хубава бяла Бояно,
от как те мама родила
доде си, мама, порасла,
мама те не е видяла
умита и оплетена,
опрана и пременена.*

(СбНУ, 42, с. 21 – 22, № 31)

*Мъри юбава Стояно,
гиди габрувска дивойко,
поплакала са я майка ти
на събора пред жените:
От как си стигнах Стояна
на нищо не ма отмени,
нито на ода, на слама,
нито със дружки на дърва.*

(Из репертоара на Любимка Бисерова, с. Пирин, Санданско)

Змеят не разрешава на девойката да се мие, реши, да носи китка и накити, да ходи на седянки, да приготвя дарове, да се сгодява и жени.

*Синко Недельо, Недельо,
мама не та ѝ е видяла
нито с моми на хоро
нито с невести во черква.*

(СБНУ, 46, с. 47 – 48)

*Мари Стовено, Стовено
що тъчеш тънки дарове
дарове и мисалюве?
Змеица дар не раздава,
змеица месал не носи.*

(БНТ, т. 4, с. 220, Шуменско)

Любените от змей или змеица са бледи („жълто-зелени“), неразговорливи, тъжни, често плачат. Майката или дружките питат девойката, защо е посърнала.

*Море Дено, моме Дено,
що си Дено на ден бела,
на ден бела и цървена,
а на ден си се зелена.*

(БНТ, т. 4, с. 203, Серско)

В други песни майка разпитва сина си овчар, защо вече не си идва весел, а „нажален, наскърбен и на лице потъмнял“.

*Сине Стояне, Стояне,
доде си дома седеше
ти беше сине бял цървин
като цървена ябълка
а сега стана жълт-зелен.*

(БНТ, т. 4, с. 238, Софийско)

Змеят посещава любената от него девойка нощем. Той влиза през комина като голям огън, като светкавица, като змия с крила и се преобразява в красив момък. За околните той оставал невидим, но за неговото присъствие разбирали по това, че девойката разговаряла с него. При буря змеят се спуска при нея като облак и мълния. В такова време змейничавите спят тежък сън като умрели и гледат да останат сами. Змеят и змеицата (която често се явява под образа на мечка стръвница) измъчват жертвите си, които залиняват и умират³³.

На сън ми, мале, дооди
дооди, мале, Деница,
Деница млада змеица
Псетата гони с камене,
дружината гони с тояги,
овците, мале, размамя
а мене, мале, прегърта,
прегърта, та ме цалива.
Това съм толку жълт-зелен!

(БНТ, т. 4, с. 239, Софийско)

Съществува убеждението, че когато девойката или жената сподели за своята любов или близките ѝ решат да я омъжат, то змеят я отвлича в своите пещери³⁴. Това всъщност означава, че жената умира.

Жениш ме, мамо, годиш ме,
ала ме мамо не питаш,
че женя ли се или не?
Мене ме, мамо, змей люби,
змей люби, змей ще ме вземе!
Ката ми вечер дохожда
и тази вечер ще дойде:
змейове – с коне хранени,
змеици – в златни кочи,
змейчета – в кола писана.
Като през гора ще вървят,
гора без вятър ще легне,
като през поле минуват,
поле без огън ще трепти;
като у дома ще дойдат,
къщата, мамо, ще пламне,
от четирите кюшета –
сакън да не се уплашиш.

(СбНУ, 10, с. 21, № 4, Търновско)

Змеят отвлича девойката, като се спуска като облак, мъгла или вихрушка, като летяща звезда или гръмотевица³⁵.

Зададе се тъмен облак
загърмяло, затрецяло
та си дигна мома Вела.

(Илиев, № 277, Гоцеделчевско)

Змеят отвлича девойката, като се преобразява на някакъв предмет, който тя харесва и взема. В народна песен, престорен на китка, змеят пада на скута на девойката. В друга народна песен девойка

слага сребърно подгърленце на глава, но това било змей гуренин, „та гръмнало, та треснало, та си дигнал Гюргелия“. Във връзка с това вярване почти до средата на XIX в. се спазва забраната девиците да вземат подхвърлена китка или някакво украшение, което може да бъде преобразеният змей³⁶.

Змеят отвлича девицата, което в народната поезия се представя като сватба. Сватбата е метафора на смъртта.

*Чемшир се порта отвори,
пълен се дворът напълни,
със змееве още с змеици.
Змеици Радки думаха:
Радо ле, мома, хубава,
разплитай тънки плетенки –
нашенско ще те оплетем
нашенско, Радо, змеинско.*

(Сенки из невиделица, с. 72, № 30)

Според народните представи змеят не може да отвлече девица, участвала в обредите лазаруване и кумичене³⁷. В народните песни, изпълнявани на Лазаровден и Великден, се разказва как девица се моли на змея, който иска да я вземе, да почака „да играе Лазар“, да почака до Великден³⁸.

*Злато, кума Злато!
Злата змей залюби
змея ѝ се закани:
Злато жъ тъ зема
на ден на лазарица.
Злата му се моли:
Змейно първо либе,
пустой та пучакай
ду ден ду Великден
да изпрати Злата
Лазарови куми.*

(с. Орлов дол, Тополовградско, зап. Б. Кънчев, АЕИМ, 94 – песен на Връбница)

Змеят като вихрушка вдига девицата от хорото на Лазаровден или на Великден. Обичаят забранява да се правят сватби през лятото; тогава девица може да се омъжи само за змей.

За да се предпазят от змея, жените никога не излизат без хурка. Когато тръгнат на работа или на гости, те винаги предат по пътя. Според народните представи яворът и ясенът имат способност да прогонват змейове и самодиви. Затова кобилиците се правят от ясен, а овчарските кавали, чашите, с които кумът запойва младоженците, ведрото, с което булката ще донесе вода – от явор.

Според песенното народно творчество отвличената девойка оставала при змея 1, 3, 9 години. Там тя ражда мъжко дете. Още когато девойката отива със змея, заръчва на своите близки, когато се зажени брат ѝ, да я калесат, като оставят погача в пещерата и бъклица на вита ела. При отиването на сватбата змеят се превръща в пауново перо, китка, гердан, колан, подгърленце, което тя слага на себе си. Често в пауново перо се превръща и детето ѝ. Змейовата жена узнава от какво той се страхува. Тя запалва сено, в което има билки омразни, или хвърля предмета змей в огъня. Змеят умира, а тя завинаги остава в своя дом³⁹.

Народните представи показват, че любовта на змея не е желана, а мъчителна за девойката, която желае да се отърве от нея. Любените от змей не живеят дълго. Самият народ означава змеината любов като вид болест. „Когато искат да кажат за някого, че е полудял, казват, че змей го люби“⁴⁰. На тази болест в Самоковско казват „облачка ограма“. За Вела, вдигната от змей горянин, певицата, като изпяла песента, казала: „Тая е била *сноддлива*“, т.е. епилептична⁴¹. Любените от змея имат зрителни и слухови халюцинации, бълнуват. Такива хора често се самоубиват. Раждат деца, които са нездрави физически и психически, с някакъв дефект и не живеят дълго. „Казват още – пише П. Р. Славейков, – че заченато от змей дете се раждало с опашка, т. е. с дълги косми по рамото и мишниците, и бивало юначно. И понеже тези причудливости се случват някога, казват, че имало змейски сой в рода на тъй роденото дете“⁴².

Песенното народно творчество и разказите на очевидците отразяват много точно всички признаци на нервно заболяване – маниакално-депресивна психоза в меланхолна фаза⁴³.

В народните песни е отразен и моментът на раздяла на девойката от змея. Майката съветва девойката да узнае с хитрост кои са разделните билки, които биха отделили крава от бик. Не подозирайки нищо, змеят издава тайната. Тогава майката (или свекървата) гола полива или опушва болната с тези билки, сварени в ново гърне с вода от девет брода и пяна от морето, посред нощ на пусто огнище, на дръвник, на кръстопът или на разделена кола, разглобено колело. Народните песни в детайли предават изпълнението на магическия обред⁴⁴:

*Седи си, Генке, седи си
дорде ти бурен набера
вратика и куманига
овчарска полска тинтява
живата, мамо, разделка.*

На да я мамо посвари
 ю гърне не наварено,
 та да та мама полее,
 на пато на кръстопато,
 на кола на растоката,
 на полето, на съставката,
 змейове от теб да бегат.

(Стоин, ТВ, № 1406)

Народните песни и суеверните разкази споменават следните билки: тинтява, вратига, комунига, гръмотрън, чернотрън, пелин, тъжец, костолом, лимоника, гороцвет, самодивски ягоди, вълчи ябълки. Отварата от тези билки се пие или се правят поливки, или опушват болния.

Според вярвания от XIX в. змейовете разкриват на своите любими лечебните свойства на разни билки и церове и затова болни се обръщали за помощ към жени, любени от змей. Смята се, че такива жени, като остаряят, стават вещици, магьосници, бродници⁴⁵.

Вярата в магическата сила на билките се основава на натрупания опит и знание за техните лечебни качества, установени по емпиричен път. Те действат успокояващо на нервната система и се прилагат в народната медицина при болни от мерак (*Melancholia*, *Neurositas*), нервозност (*Neurastenia*), нервен припадък (*Hysteria*), неспокоен сън, уплаха⁴⁶.

В песните се съобщава, че змеят може да бъде отровен със сол. Могат да спасят девойката, ако в момента, когато разговаря с него, я полеят с варено мляко⁴⁷.

Независимо от благоразположението на змея към хората в определени моменти той всява страх. Някои избягвали да споменават името му, защото, който го споменава, по него налита, а казвали „Проклет да е, през море му легалото, куршум му ф уши, егли му ф уста!“⁴⁸. Наричали го *змейно*, *змейко*, *юнака*, *зли*на.

За да бъде умиловителен змеят, се срещат някои магически практики. На определени дни (Великден, Спасовден) на *змейовите канари* (долмените) оставяли подаръци за змея и палели свещи. Пред пещерата му оставят пита и пиле да пази от болест. Когато змеят прелети над селото, за да не навреди на хората и да ги пази от град, три стари жени месят мълченком 3 кравайчета, намазват ги с мед и оставят под дървото, където обикновено каца. Там се коли черно пиле, кокошка, агне, чиято кръв трябва да изтече в корена⁴⁹.

Българската приказна проза отразява един съществен момент от взаимоотношенията между змея и човека. В тях човекът успява винаги да надхитри змея⁵⁰.

Според народните вярвания от XIX в. някога змейовете ходели открито на земята и вършели разни юнашки подвизи, но откакто излязла пушката, те изчезнали и останали само в пещерите⁵¹.

Ламя

Народните представи за ламята и халата са твърде близки до тези за змията и змея. Ламята произхожда от змийска глава, попаднала на рог на вол или бивол, сраснала се с него след 40 дни⁵². В някои приказки и легенди ламята се схваща като женско същество и сестра на змея⁵³. Нарича се *злина*. Тя е женският корелат на змея.

Външният вид на ламята напомня огромен гущер с кучешка глава (в народните песни често се нарича кучка ламя), широка уста, големи очи, понякога накрая с рог и зъби, четири крака, остри дълги нокти и опашка, която се завива на колело. Тялото ѝ е покрито с люспи. Има и криле, с които хвърчи. Тогава се вдига силна вихрушка, която изкоренява вековни дървета, вдига купи сено и хора. По описанията тя се доближава до змия с голяма глава или многоглава змия с крила⁵⁴. В Поп-Пунчевия сборник (1786) ламята се отъждествява с хала и змия. „В един град имаше езеро, страшно дълбоко, а в езерото уселила се една проклета хала (smia), а хората от града бяха елини“⁵⁵.

Ламята живее в пещери и дупки в земята, при голям извор или река. Тя пази съкровища. Най-типични нейни черти са лакомия и кръвожадност. Тя носи само нещастия – спира водите, причинява суша, глад, яде хора, унищожава посевите – „яде бяла пченица и зобе бялото грозде“. От някои народни песни проличава и нейният митичен праобраз – митична змия, която бива убита от юнак и от нея потича мляко⁵⁶.

В народна песен Бранко юнак заедно със своя кон погубва „люта змия трооглава, шестокрила, дванаесеопашата“:

*Он си узе остра сабля,
та погуби люта змия,
пресече я на два трупа;
плисна млеко като порой,
та понесе мало село,
мало село у Загоре.*

(БНТ, т. 4. с. 257, Софийско)

В песенното народно творчество ламята се явява като мъгла. Припаднала е тъмна мъгла, която лежала три години, не е било

тъмна мъгла, най е било сура ламя с три глави. Ламята се отъждествява и със силен вятър, който преобръща всичко⁵⁷.

*Що ми се тътен чува,
що ми се ек задава,
дали змейкум ламя гони,
или ламя гора ломи.*

(СБНУ, 11, с. 4, Бургаско, коледарска песен)

В народните представи ламята и змейовете са в непрекъснатата борба. Змеят пази реколтата, а ламята я унищожава.

С ламята се бият и я побеждават змейове, юнаци, *витеци*, братя близнаци и светци, от нея потичат реки от изобилие. Според някои народни представи св. Илия с огнена стрела удря ламята, от което се получава гръмотевицата. Ако не е той, няма да има никакво плодородие. Неговите помощници са змейовете⁵⁸. Мотивът е разработен най-често със св. Георги като коледна песен. На Гергьовден св. Георги обхожда зелен синор и среща сура ламя с три глави. Той я посича и от нея потичат три реки мляко, пшеница и вино⁵⁹. Широко известен в легенди и песни е мотивът за ламята, която спира водите и ги пуска срещу човешка жертва. Св. Георги или юнак избавя от смърт девойката царска дъщеря⁶⁰. В църковната живопис ламята, която св. Георги пронизва с копието си, носи чертите на митичен персонаж.

Не по-малко интересни са и легендите за унищожаване на ламята с хитрост. В село Елес (дн. в Гърция) имало голямо езеро с ламя. За да я унищожат, по съвета на стар човек изпратили ѝ едно магаре с прахан, леко подпален. Тя го глътнала, подпалила се, започнала да бяга и пробила един хълм. Оттам започнала да извира вода, но езеро вече нямало. Така била унощожена и ламята, която живеела в дъното на някогашно море, от което останало Гоцеделчевското поле⁶¹.

Вярата в ламята е отпаднала значително рано. От XIX в. не са известни разкази за „срещи“ на очевидци с този митичен персонаж. Това, което се знае за ламята, е вторично – от народните песни и църковната живопис. Според някои поверия тя изчезва напълно, след като св. Георги я убил. Запазените представи за нея са характерни предимно за южната част от българската етническа територия.

Хала

Халата като митично същество е твърде близка до ламята, змея и змията и често се отъждествява с тях. Змеят след дълги години става хала и живее по небето⁶². Според вярванията в Северозападна България *али* могат да бъдат и смоковете. Смокове, увити на кълбо, донасят суша. В Кюстендилско съществува поверие, че халата живее по скалите и се крие във вид на змия.

Вярва се, че във всяко море и езеро има хала⁶³. Нейният образ се мисли различно като бик с рога или като много стара, грозна и беззъба баба. Тя живее в пещери и пази облаците. Спира дъжда и пуска дим, за да се скрие от змейовете⁶⁴. Според митичните представи чрез опашките си халата и змеят изпиват реките и моретата, с което се обяснява наличието на вода на небето.

В една от най-типичните представи халата е черен облак на пръчки. Когато лежи по небето, тя пръска огън, спуска и свива опашката си. Когато спусне опашката си, вали пороен дъжд⁶⁵. Халата се отъждествява и с мъглата. Като падне над нивите, тя пречи житата да зреят. Така тя обира плодородието.

Според трета представа халата предвожда черни облаци с дъжд и град. Срещу нея излизат да се бият орли и змейове – едри млади мъже с крила. Следователно в народното въображение тъмните градоносни облаци и поройният дъжд, сиволепкавата тъмна мъгла, които опустошават всичко, се възприемат в образа на митичната хала.

Представата за халата, която спира водите и носи опустошителния дъжд и град и ветрове, е характерна за Западна България. В останалата част на страната се среща в песенното творчество като поетична метафора на дъжда, а в народните говори (*хала*, *халевина*) в значение на силен вятър, вихрушка. Хала е дума от гръцки произход *χαλαζα* 'град'.

Разгледаните поверия и митологеми откъм субект, обект, действие, място, време разкриват твърде общи и близки черти в облика на митическите образи – змия, змей, ламя и хала. Между змията и змея приликата във външния образ и функциите е твърде голяма. Външно змеят напомня голяма змия, носи бележите на птица, змия, риба и човек, като притежава най-съществения елементи, определящи вида: криле, люспи, тяло на змия, глава на човек. Тяхната прилика е налице и при подробното разглеждане на отделните класификатори в митологемите, както и при разглеждане на функциите на образите.

Представите за змея и змията ни отвеждат към началните етапи от формирането на цялостната концепция за света в човешкото съзнание. По своята същност змията и змеят са сложни и противоречиви образи, свързани с определени космически и социални явления. В образа на змея и ламята са запазени трансформациите на змията като праобраз, свързан с космогонията. Змията и змеят показват тясна връзка с космическите елементи и изпълняват определена космогонична функция.

Според българските народни вярвания, както вече беше посочено, змията е един от елементите, върху които земята се крепи; тя е обвила земята, за да не се разпукне от собствената си тежест⁶⁶; всекидневно отпива от водата, за да не се разлее, и предизвика потоп. Змията, като намалява слънчевата светлина, пречи да се изгори всичко, т.е. тя се явява фактор в установяването и поддържането на космическо равновесие, на водния, топлинния и светлинния баланс във вселената.

Според редица древни митологии водният хаос и змията са били първоначалният вид на вселената. Често хаосът се изобразява като огненишаш змей. Змеят олицетворява тъмнината, нощта, небето, водата, дъжда, дъгата, облака⁶⁷. Като основа на това съчетание е послужило наблюдението на всяващите страх проливни дъждове и бури, придружени с гръмотевици. Представата за вечната тъмнина преди създаването на света също се асоциира с хаотичното състояние. Страхът от мрака е голям и за първите хора, и за хората от по-късните епохи, че дори и християнската религия отрежда непрогледна тъмнина като наказание за грешниците в ада. Непрогледният мрак непрекъснато стимулира митотворческия процес⁶⁸. Египетският бог Атум заплашва, че ще унищожи всичко, което е създал, при което земята отново ще стане водна стихия, а богът ще се превърне в змия⁶⁹.

Признаването, че сегашният свят е резултат от развитие, че е предшестван от друг, несъвършен и страшен, е един от първите елементи на стихийна диалектика в съзнанието на примитивните хора. Самият въпрос, как е създаден светът, поражда и първите митове за неговото обяснение. Основното ядро на ведическия мит за борбата на Индра⁷⁰ (наречен в химните „творец на светлината“, „победител на мрака“, „създател на слънцето“) с гигантския змей Вритра⁷¹, на египетския мит за бога слънце Ра⁷² с дракона на подземния свят Апоп намират своите типологически паралели в епоса на много народи. По всяка вероятност той не е чужд и на траките⁷³. В тях е отразена идеята за устройството на света, за

борбата с природните стихии, привеждани в равновесие от митични същества, богове и герои, с което се осигуряват необходимите за живота светлина, влага и плодородие.

Връзката на змея с водата е може би най-ранна. Във вярванията на австралийските племена липсва представа за дракон, а се срещат представи за змия с големи размери, която живее в река или извор; тя може да изпие водата, а после пак да я върне. Още в тези примитивни вярвания змията е стопан на водата и регулатор на космическия воден баланс. По-късно тази роля преминава към змея, който може да причини суша, ако спре водата, или пък да предизвика потоп. С развитието на религиозното съзнание тази функция се пренася върху герои и богове, които убиват змея и пускат вода⁷⁴. Мотивът за змееборството (на светец с дракон) се запазва и в християнството.

Представата за змея – причинител на суша и наводнение, съдържа една важна закономерност, установена още от първобитния човек и митологизирана в народното съзнание – една и съща стихия може да бъде полезна, но и вредна, ако е нарушено равновесието с околния свят. Оттук вероятно е и представата за змията като добро и зло същество, за добрия и лошия змей, което може би най-добре е отразено в египетската митология. Във всекидневната борба на слънчевия Ра със змея Апоп за поддържането на нормалния космически ритъм и осигуряване на слънчева светлина му помага друг змей, Мехен.

Българското народно творчество е запазило етапите в трансформацията на водния змей от змията – стопан на извор, до ламята, която запазва връзката със земната вода, и халата, която олицетворява небесните води (дъждовете). Змеят като добро-желателен персонаж, свързан с доброто начало, запазва своята медиативна връзка със земната и небесната водна стихия. В сравнение с поверията на другите народи водната природа на змея в българските вярвания и обичаи е значително ограничена от ламята и халата, които са и втора линия в трансформацията на основния митичен персонаж. Стопанската функция на змея се проявява в две направления. Той се бори с халата – опустошителен дъжд, чрез което осигурява плодородие. Но самият той може да причини и суша, и наводнение по отношение на чуждите. Неговата функция на стопан или вредител е в зависимост от принадлежността му към един от елементите в опозицията свой – чужд; добрият змей, змеят стопан принадлежи към първия член.

В източнославянския фолклор змеят заема отрицателна роля според някои изследователи. Неговите функции на стопан на

водата и похитител на хора отговарят на постоянните места, с които е свързан, реката и планината⁷⁵. В културата на балканските славяни той е носител на доброто начало, а отрицателните персонажи са ламята и халата.

Двойствената характеристика на змея, запазена в древни митове и поверия на съвременни народи, произтича от противоречивата му същност, обединяваща противоположни елементи като вода и огън.

Огнената природа на българския змей се проявява в редица поверия, за които се спомена (че се явява като огнено кросно, кълбо, падащи звезди, че светкавицата се получава от двубоя на змейовете и др.). Подобно на змея в индийския епос, змеят в българските поверия сам се превръща в огнена стрела, а св. Илия пуска против ламята своите огнени стрели – три стрелчета змейчета. В източнославянски поверия и приказки змеят лети като огнено кълбо, на крилат кон, а от очите и устата му се сипят искри, пламък и дим⁷⁶. В летопис от 1028 г. се съобщава: „яви ся змијево на небесах јако видети всей земле“... „спадне превелик змјй от небесе“⁷⁷. У южните славяни е запазена много добре представата за змея като владетел на гръмотевицата, като гръмовержец. С помощта на светкавицата той се бие с другите змейове и хали.

Анализирането на богатия индоевропейски материал също показва, че най-архаичната хипостаза на гръмовержеца е змеят⁷⁸. Змееборците сами имат природа на змей⁷⁹. И по-късно божеството на гърма запазва своята змееподобна огнена природа у много народи на Евразия⁸⁰. Етап в развитието на образа в християнството е превръщането на змея в помощник и атрибут на светеца, поел функциите на гръмовержец (св. Илия).

Отъждествяването на змея със зигзаговидната мълния и с небесната дъга е присъщо на различни митологии⁸¹. В някои християнски текстове Иисус казва: „Видях сатаната, превеликия змей, че падна от небето като мълния“. В апокалипсис на ап. Йоан змията се отъждествява с дракона, а в контекста – с дявола: „Тъй биде свален великият дракон, оная старовремска змия, която наричаха дявол и сатана“⁸². Змееподобната мълния и небесната дъга разделят и съединяват небето и земята. С това змеят е вариант на световното дърво. В духа на тези разсъждения и кадуцейт на Хермес, жезълът на Асклепий, както и дървото с виеща се змия на оброчните плочки на Тракийския конник би следвало да се тълкуват като реминисценция на световното дърво⁸³.

Слънчевият змей, както убедително бе доказано от В. Я. Пропп, е по-късно явление в митологичното съзнание. Той не се среща

у народи, намиращи се на най-ниска степен на развитие, докато най-пълно неговият образ е застъпен в египетската митология. В нея обаче значението на змея, даващ дъжд, е изместено и не получава такова развитие както в други системи, защото плодородието и влагата зависят от реката Нил. С развитието на земеделието змеят в митологията става от управител на земните управител на небесните води, т.е. от него зависят дъждът и влагата. В много митологии слънчевото затъмнение се обяснява с действията на змея. В Западна България и Сърбия се вярва, че халата (ала) причинява слънчево и лунно затъмнение. Подобно вярване срещаме в народните поверия на славяни, индийци, африканци, китайци. Драконът змей яде, краде или поглъща слънцето и луната. Убийството на змея става причина отново да се яви светлината, да се възстанови предишният ред⁸⁴.

Змеят и змията имат определена хтонична характеристика. Змията е подчертано хтонично животно, което живее в земята и в подземни пещери, където прекарва половин година в сън. Подобно на змията змеят също е свързан с подземния свят – живее в пещери, скали и планини. Аналогични са поверията и у други народи. Индра убива змея, който живеел в планина и имал облика на змия, „без плещи, без ръце и крака“. Страшен змей живее в планината Вавел, а змей горянин – в белокаменна пещера⁸⁵. Змеят напомня голяма змия, а змията е най-земното животно. Херодот (I, 78) я нарича „дете на земята“. Етимологично змия се извежда от земя (земя – змия – змей).

Според източнославянските представи, които са близки до южнославянските, змеят може да мени облика си и да се превръща в красив младеж. Често той има змийска опашка или змийска глава. Той е и огнен змей с крила на птица, или на кон лети по въздуха. Драконът според германците е с люспи и остри нокти и крила като надути платна. А древните гърци си представяли митичния Борей като старец със змийска опашка.

Според някои изследвания в началните етапи от развитието на религиозното съзнание в родовото общество няма представи за дракони и хибридни същества, а за необикновени по размери риби, змии, птици. Механичното мисловно съединяване на няколко вида животни в едно (влечуго и птица) представлява един етап в развитието на представата. Ако се съди по антропоморфните изображения и описания, боговете дълго пазят черти от животното (особено на лицето), докато накрая то става атрибут на божеството. Това особено добре може да се проследи в египетската митология. Земята първоначално имала облик на змия и по-късно хтоничните

божества и божествата на плодородието запазват своя змеинен произход и черти, напомнящи за нея⁸⁶.

Образът на змея с елементите на риба, влечуго, човек и птица обединява трите сфери на вселената подземен свят – земя – небе. Този образ най-добре отговаря на неговата основна функция – на космически медиатор.

Противоречивата и двойствена същност на змея произтича от връзката му с хаоса и космоса, от ролята му да разрушава и възстановява и привежда в равновесие⁸⁷. Българският фолклор дава изобилен материал за облика и първоначалната функция на змея. Да си припомним, че в народни песни змия като прототип на образа на змея загражда клисури и планини и, съсечена от юнак конник, от нея потича мляко като порой. В тази песен образът и ролята на змията змей намира своя най-близък паралел със змея Вритра в облика на змия („без плещи, без крака и ръце“)⁸⁸.

Развитието на образа на змея у южните славяни има свои особености. В песенното и прозаичното народно творчество змеят запазва някои черти от хтонично-водната си характеристика и до известна степен някои отрицателни черти. Но те са иззети от други два митични персонажа – ламята и халата. Змеят остава преди всичко като положителен персонаж, свързан с нормалния ред на микроколлектива, който се бори с ламята и халата, отрицателни персонажи, нарушаващи нормалния ритъм и свързани с хаоса. Например поглъщането на слънцето от халата означава победа над космическите елементи и връщане към началното състояние на вселената. Змеят запазва названието си и функция на покровител на благоразположено към хората същество. Митологични същества, носители на унищожителни сили в природата у южните славяни, са ламята и халата⁸⁹. Те са формирани вероятно и като резултат от развитието на първоначалния образ, и под влияние на митологията на античното население⁹⁰.

Разделена е и сферата на дейност на тези митични същества. Змеят е преди всичко земно и небесно същество, с черти на змееборец и гръмовержец. Халата е свързана с небесните води, но с разрушителната сила. Ламята запазва връзка със земните и подземните води, като причинява суша и наводнения. В борбата с ламята по-голяма роля се пада на човека (старец, юнак, близнаци, светец), а с халата се бори змеят. Както показват някои изследователи, често гръмовержецът и неговият противник имат едни и същи атрибути (огън, вода, камък, дърво), но в конкретните възли на мита те са ту на едната, ту на другата страна⁹¹.

Двойствеността на змея произтича и от неговата водна и огнена природа, които той съчетава. Връзката му с тези две противоположни стихии (вода и огън) е медиативна, с негова помощ те се обръщат в полза на човека. Змеят, който заема предимно средното пространство, е медиатор между двете сфери – небе и земя, които, макар и разделени, представляват едно цяло и не носят отрицателен знак.

Разграничаването, противопоставянето и персонифицирането на добрите и злите сили довежда до това, че у някои народи змеят поема различни функции. В източнославянския фолклор го намираме като отрицателен персонаж. В културата на балканските славяни змеят е носител на доброто начало, а отрицателният персонаж са ламята и халата. Неговата основна роля в борбата с ламята и халата е да запази и поддържа космическото равновесие и ред.

Митовите отразяват безсилието на човека и страха от природни бедствия и стихии, които са били или предвечни, или се свързват с края на света; но те показват и изхода от конфликтните ситуации, според К. Леви-Строс, чрез намиране на посредничество (в нашия случай змията и змея) за запазване на световния порядък.

Народните поверия за змията като добро, но и опасно същество, за огъня и водата като полезни и разрушителни сили са запазили една от характерните особености на мисленето на древния човек, че природните стихии са полезни в едно или вредни в друго отношение. Макар и прекалено смело, човекът е установил и отразил в различни митове противоречивия характер на явленията в тяхната цялост.

Общите черти, които се съдържат в различни митове и митологеми, не се дължат на заимстване, а отразяват определени закономерности и връзки на обективната действителност и са обусловени от особеностите на тази действителност и от отражението ѝ в човешкото съзнание. При аналогични исторически и социални условия човешкото съзнание формира еднакви образи, създава аналогични форми за обяснение на явленията. Но общността на някои митологеми, която може да бъде генетична, има и друго обяснение, както е например при образа на змея. Един и същ сценарий на основния мит за змея, който по своя генезис е индоевропейски, се приспособява към конкретните локални условия⁹², запазвайки семантиката на инвариантното ядро.

Представите за змията и змея изпълняват и определени социални функции. Те отразяват етапи от формирането на религиозното съзнание, следи от тотемизма и обредите на преминаване. Това особено проличава във вярванията за змията стопан, които до XIX в.

са били особено силни у българите и другите южни славяни⁹³. Тя е била на особена почит и у останалите славянски народи, където носи различни названия: *чуваркућа*, *кућарица* у сърбите, *цмок домовник* у белорусите, *убоже* – у русите, *had hospodařik* – у чехите, *gazda domu* – у словаци, *ubože* – поляци⁹⁴.

Вярата в змията стопан е присъща на много индоевропейски и неиндоевропейски народи – румънци (*serpi di casa*)⁹⁵, молдовани⁹⁶, албанци⁹⁷, италианци, французи, англичани, швейцарци, чуваши, турци⁹⁸. Вярва се, че такава змия живее във всеки дом, нива, лозе и ако се убие, ще последва смърт и нещастие за семейството. В сръбските поверия, ако случайно бъде убита, трябва да се погребее.

Змията и змеят са стопани и на съкровища в поверията на лужичани, руси, чехи, немци⁹⁹. Змеят е стопан на определен дом, но е и крадец. Той присвоява чужда собственост за семейството, което покровителства. Змии и чудовищни дракони изпълняват стопанска функция и в древните митологични системи. Те пазят води, съкровища, но са и похитители на определени ценности. Водна змия открадва цветето на живота от Гилгамеш. Змеят Фафнир пази съкровище. Змия охранява пещерата, от която извира Нил¹⁰⁰.

От приведените примери от различни митологии става ясно, че представата за стопанската функция на змията и змея е широко разпространена. Първоначално тя се отнасяла до водата, по-късно до подземните богатства. Със създаването на постоянното жилище тя се разпространява и върху него.

Вярата в змията е присъща на цялата Егейска област, засвидетелствана още от микенската епоха. Според Дж. Томсън¹⁰¹ култът към змията е една от най-отличителните черти на гръцката религия до християнството. Тя е атрибут на много божества, но само в култа на Атина има функцията на покровител¹⁰². Змията, която през микенската епоха покровителства града и крепостта, става атрибут на богинята Атина и неслучайно Фидий я изобразява под щита на богинята. Змията на Акропола е защитница на града и атиняните я хранели с медени питки. Тайнственото ѝ изчезване от светилището на Ерехтей по време на гръко-персийските войни се сметнало като знак гърците да напуснат града. В епиграма на Калимах (от средата на III в. пр.Хр.), в която търсят едно от ранните свидетелства за началото на култа на Хероса, последният с копие и змия стои пред жилището¹⁰³. Едно от неговите прозвища в епиграмата *προϋλάιος* (стоящ пред врати, отблъскващ злини) е разпространено твърде широко и показва защитната му роля.

Във вярванията за змията стопан е отразена митичната връзка между змията и човека. Змията се схваща като превъплъщение на покоен прародител и като двойник на жив родственик. Като

хтонично животно, което известно време излиза от земята, тя е между двата свята, между живите и мъртвите. Често се смята за човешки двойник или за човешка душа, един от нейните образи¹⁰⁴. Според древногръцката митология душата след смъртта се явява като змия. Змиеподобните Еринии са души на мъртви. Според древните римляни тя съпровожда човека през целия му живот – макар да живее въвн от тялото, тя е в тясна връзка с него и ако бъде убита, той ще умре.

У древните траки змията е атрибут на лечебните, хтоничните, плодоносните божества. Тя има определено отношение и към култа на мъртвите. Може би е било разпространено вярването, че мъртвият приема облика на змия. Такъв е смисълът на продупчената урна от Езерово и на изображението ѝ върху надгробните плочи. Змията, която живее в гроба като душа на покойника, излиза да вкуси оставената жертвена храна. Такова е било предназначението и на микенските гробници с кух жертвеник и съдове без дъно от Дипилонските гробища при Атина¹⁰⁵.

Покойният прадед у траките вероятно също е приемал образа на змия. Изображение върху монети с изправена глава, лъчист ореол и брада, както и скулптурната фигура от Костанца на змия с брада и глава, напомняща някои човешки черти, биха могли да се тълкуват в този смисъл¹⁰⁶. За змия се смятал митичният прадед на илиритс Илириос, а родоначалник на скитите е полудева, полузмия (Херодот, IV, 9).

Откриването на гробницата край с. Свещари, Разградски окръг (началото на II в. пр.Хр.) поставя нови проблеми пред изследователите на тракийската религия¹⁰⁷. Женските фигури са змиеноги, което напомня скитската богиня. Но тук не става въпрос за заимстване, а за художествено отражение на сходни идеи. Те могат да се разглеждат като изображение на богинята майка. Освен това с вдигнати ръце с обърнати нагоре длани, представени като птици и змиеподобна долна част, те са олицетворение на космоса и неговата тричастна структура и вариант на космическото дърво.

Змията като спътница на човека и негова душа се среща и във вярванията на белоруси, поляци, украинци, чехи, немци, литовци. Във всеки дом има толкова змии, колкото са и хората¹⁰⁸.

Мястото, където змията стопан живее, е строго определено – под прага, огнището или основния камък, които от своя страна характеризират постройката като дом. Това са места, свързани с принасяне на жертва и погребване на мъртвец. Техният сакрален характер определя и голямата роля, която играят в обредната система и народната вяра¹⁰⁹.

Змията и птицата са най-разпространените форми на душата¹¹⁰, които имат отношение към оформянето на представата за страната на смъртта под земята и над облаците.

Във вярванията за змията стопан се откриват черти, които дават основание да се приеме, че тя някога е била тотем. Отношението към тотема се регулира от система забрани и предписания, съчетаващи страх и преклонение, които го поставят в по-различно положение от останалите животни или растения. Идеята за змията тотем се разкрива чрез поверията и практиките, разгледани по-горе във връзка със змията стопан, но следите от тотемизма¹¹¹ се разкриват още по-ясно в митологемата за змията като родоначалник на човешкия род, за раждане на потомство от змей и обикновена жена.

Античната митология дава много примери за раждане на богове и герои с необикновени качества от връзката на жена и змия (Сабазий, Александър Македонски, Август, Ерехтониос)¹¹². Змията с фалусоподобната си форма олицетворява и мъжкото начало. Всички божества, които под формата на змия встъпват в любовни връзки с жени, са мъжки. Ще припомним някои от тях. Дионис е роден от Зевс-змия, но и самият той е имал облик на змия. Аполон-змия се съединява с дъщерята на Дриопс. От Зевс-змия и Персефона се ражда Сабазий. Змията била въплъщение на трако-фригийския бог Сабазий и при нейния вид възкликвали: „Сабазис!“. При мистериите в негова чест змията се възприема като фалос и като самия бог. Жените прекарвали по дрехите си змия, което представляло свещения брак с бога змия. Всяка година се празнувал бракът му с неговата жрица¹¹³.

Според фригийска легенда Сабазий се явява на своята жрица от Мала Азия като змия и от тази връзка се раждат *офиогените*, 'потомци на змията'. Според друга легенда прародителят на офиогените е змия, превърната в човек. Офиогените живеели до Хелеспонта, лекували с баене ухапано от змия. Те твърдели, че за тях змийското ухапване не е опасно, и подхвърляли на такова изпитание всеки, в когото се съмнявали, че е от техния род¹¹⁴. Сведението отразява изпитателен инициационен обред, когато посвещаваният изпада чрез различни средства в мнима смърт и се приобщава към митичните прадеди.

Тотемизмът тясно се преплита и с обредите на преминаване, които възникват в родовото общество с характерното за него полово-възрастово деление, и бележат преминаването от една в друга социално-възрастова категория¹¹⁵. Следи от тотемизма, според който раждането се обяснява с влизане на тотема в тялото

на жената, а смъртта като превръщане на човека в тотем, и от обредите на преминаване можем да открием в митологемата за любовта на змей и жена. Характерна черта на змея е неговата сексуалност и потентност. Мотивът за любовните му похождения е известен на славянските и индоевропейските народи¹¹⁶. Той обаче е най-пълно разработен у българите и сърбите¹¹⁷.

Ще припомним, че според българските народни вярвания, засвидетелствани през XIX в., девойки, които са участвали в обичаите лазаруване и кумичене, не се страхуват от змей, той не може да ги залюби. Участието в тези обичаи с женитбено-брачно съдържание дава право на девойката „да се момее“, да стане мома, т.е. „може да либи любовник, да се кити с китки и венец на главата, да се плете в коса и плитки и да носи косатник; да се облича във везана риза с поли; да бode кърпи от двете страни на бедрата; да носи гердан, обици, пръстени и гривни. Но да стане мома, както я описахме, тя трябва по-напред да лазарува“¹¹⁸. Лазаруването обредно бележи встъпването в моминство и отделянето от групата на малките момичета. Лазарувалата девойка става „свършена мома“; ако не се омъжи през зимата, тя повече не ходи лазарка. Една мома само веднъж лазарува. Обредите на лазаруване, които дават право за встъпване в брак, по своя произход са обреди на преминаване¹¹⁹.

Мотивът за девойка, любена и отвлечена от змей, отразява на митологично равнище обредите на преминаване (*rites de passage*), които се състоят от три фази: обреди на отделяне (прелиминални), на преход (на границата, лиминални), на приобщаване (постлиминални)¹²⁰. Те реализират символично преминаването от едно в друго състояние (позиция, възраст) като смърт и ново раждане.

Девойки, които змеят отвлеча, са тези, които не са преминали тези 3 основни обредни момента. Нека припомним, че в народните песни (а с такава тематика те най-вече се изпълняват през Великденските празници)¹²¹ девойката моли змея да я почака да лазарува (Почакай, ме змейно || Лазар да походя || кума да кумувам), защото участието ѝ в обреди ще я направи неуязвима.

Лазаруването не бива да се ограничава само до Лазаровден, а да включва целия кръг обреди на Лазаровден – Връбница и Великден, в които обредните лица са лазарките, кумата, буенецът. Затова змеят най-често отвлеча девойката преди завършването на целия обреден цикъл – преди лазаруването, или на хорото на Лазаровден, или Великден. Също така според народните представи, залегнали и в обредните практики, сватби не се правят през лятото, тогава момата може да се ожени само за змей. Така става обяснима и забраната мома да не взема подхвърлена на пътя китка, гердан, в

който се е превърнал змеят. Девойка, непреминала инициацията, няма право да взема и носи знаците на „свършената мома“, които я поставят в друга възрастова категория, чиято най-важна черта е правото да встъпва в брак.

Митологемата разкрива основния сценарий на обряда на преминаване. Девойката, непреминала обряда, е с неустановено социално положение, тя страни от колектива, чужда е на дружките си („нито мома с момите, нито булка с булките“). Отвлечането се извършва в момент, когато тя се омъжва, а тя, непреминала социализиращия обред, няма право да встъпи в брак. Змеят я отвлеча, отделя я от колектива и тя живее при него 1 – 3 години, в които ражда дете и получава знания като например за качествата на лечебните треви. От връзката на девойката и змея се ражда момче юнак, докато омъжена жена и змей, змеица и смъртен мъж не създават потомство. Залюбената девойка не може да избяга с хитрост от змея, а само като научава разделните билки¹²², т.е. след като получи познание, унищожава змея. Тя се връща отново в семейството си, но с друго социално-възрастово положение.

Според митологичното мислене по време на лимиалния период индивидът е изолиран от обществото, той попада в света на покойни прадеди и митични същества; самият той е без свойства от минало или бъдеще състояние, без определен статус¹²³.

В мотива за любените от змей имаме отражение на обредите на преминаване на митологично равнище. Той не предава действителността (вид психично заболяване), а това, как тя се възприема (любов на змей), т.е. налице е несъвпадение между смисъла и значението. Инвариантното ядро на мита – девойка отива в отвъдния свят на змея тотем, където получава знания и се връща, символично възстановява обряда на инициация. В народните поверия и песни моментът на смъртта е предаден чрез отвлечане¹²⁴. Змеят с колесница отвлеча девойката в пещера, а пещерата е вход за отвъдния свят. Смъртта в древните религии се възприема като брак с божеството на смъртта, като сватба на покойника с бога¹²⁵. У древните гърци любовното отвлечане се възприема като смърт и сватбата се изобразява върху саркофазите¹²⁶. Трагични случаи на удавяне, убиване от гръм, разкъсване от диви зверове се отдават на духа, който убива жертвата си, за да я овладее в царството на смъртта¹²⁷. Отвлечането на девойката от змея е поетична метафора на нейната смърт и отразява ритуален момент от погребението-сватба и отиването в отвъдния свят.

Обичаите на преминаване се осъществяват на обредно и митологично равнище, които първоначално са неотделими, но вече

в българската народна култура те не съвпадат. Лазаруването е запазило идеята за социалната значимост на обредите на преминаване, а митологемата, запазена в песента, разкрива първоначалния сценарий и смисъл на обреда и мита. Налице е несъвпадане на митологичния текст на песента, неговия смисъл и обредната действителност. Това е резултат от по-късното развитие на мита и ритуала и от приспособяването им към промените в социалната структура.

Участие в моминските обреди >	любов > брак
Неучастие в моминските обреди >	любов > брак със змей
Непреминаване на социализиращите обреди >	болест > смърт

Отвличането на девойката от змея в пещера е символично отражение на ритуален акт от преходен тип. Той става и метафора на смъртта. Заменяемостта на митологично равнище на сватба – смърт е възможно поради тяхната смислова еквивалентност. Обредите на прехода са в основата на единството на семейните обичаи¹²⁸. Семейните обичаи показват поразително сходство в структура и семантика, което се определя от характера им на обреди на преминаване.

Погребението-сватба е обред със социализираща функция. Според древните славяни почине ли неженен, се извършва символичен обред за встъпване в брак. Този обичай е достигнал до наши дни у българи, сърби, украинци, румънци¹²⁹. При погребението на девойки и младежи се извършват символично сватбени обреди: прави се сватбено знаме, присъстващите се даряват, починалата девойка се погребва със знаците на булка и т.н. В основата на обреда лежи представата, че неженените мъртвци няма да попаднат в света на покойните прадеди. Затова символичният сватбен обред, който се извършва при погребението, е тип обред на преминаване. И митологемата за отвличането от змея като инициации в сферата на митологическото мислене съдържа белезите на погребение-сватба.

В духа на тези разсъждения е възможна и една нова вероятна интерпретация на сцената „Погребално угощение“, която се намира върху много антични паметници от нашите земи¹³⁰. Напоследък се даде интересно тълкуване на централната сцена от Казанлъшката гробница като сватбена церемония¹³¹. Може да се допусне, че сцената е символично представяне на погребението като сватба. Наред с известията на античните автори за тракийските

погребални обичаи редица елементи на митологично равнище свързват сцената с идеята за смъртта като брак, погребението като сватба¹³². Семантиката на сцената от Казанлъшката гробница и сцената „Погребално угощение“ трябва да се търси в представата за погребението като сватба и изразява погребален обреден момент, смислово отъждествяван като сватбен.

Връзката на змея (змията) с тотемизма и инициациите откриваме и в други поверия. Към тях се отнасят тези, в които змията дарява необикновени качества и познание. Според тотемни представи посвещаваният бива поглъщан и отнасян от тотема. В резултат той се ражда отново, но по-мъдър и опитен. Фолклорът отразява трансформацията в представите. Ако отначало посвещаваният бива поглъщан от животното тотем¹³³, то по-късно е достатъчно той да се докосне до него.

В обредните практики е отразено магическото значение на допира на змията тотем до човека, а в народните приказки тя плюе в устата му или той хапва от месото ѝ, за да получи здраве, плодовитост и свръхестествени способности. В българските приказки благодарна змия научава човека, спасил живота ѝ, да разбира езика на животните¹³⁴.

Към този кръг поверия трябва да се отнесат и тези, в които змията дарява способност на жената да роди. Тази представа е запазена в магическите продуциращи родилни обреди у много народи – бездетни жени оставят дрехите си да пропълзи по тях змия или носят на кръста си кожа от змия и др.¹³⁵ Допирането на змия до тялото на жена в древните мистерии има същия смисъл. Змията и нейните части имат магическа апотропейна сила да отблъскват злините и да предпазват от болести¹³⁶.

От вярванията на много народи проличава митичната връзка между змията (змеят) и млякото. Разказва се, че змията и змеят обичат да бозаят мляко от крави или жени¹³⁷. От друга страна, такава връзка се установява и с гръмотевицата – в обичая да се гаси пожар, причинен от мълния, с мляко¹³⁸. Представата за отношението змия (змей) – мляко – гръмотевица е мисловна и твърде архаична. В нейната основа е залегнало митологичното отъждествяване на облака с крава и на мълнията със змията смок. Според „Ригведата“ смокът бозае мляко от облаците – небесни крави, а млякото е небесният дъжд. По-късно тази представа, когато митологичната система силно се деформира, се отразява на по-ниско равнище в образа на смок, бозаещ от крава – представа, позната на всички индоевропейци. Митът за борбата на Индра (в някои версии асоцииран със змия) със змея Вритра отразява

съперничеството за овладяване на небесните крави – метафори на дъждовните облаци. Поливането с мляко на белемнитите – стрелите на гръмовержеца, асоциирани със змия, ускорява тяхното появяване, което отново отразява връзката на змията с млякото. Млякото е небесна вода и затова само то може да угаси небесния пожар.

Медът също е небесна храна. Тази представа вероятно е оформена под влияние на възприемането на пчелата като небесен символ (който се намира на върха на тричастното космическо дърво), както и особения начин, по който тя произвежда меда¹³⁹. Българското поверие, че при буря гръмотевицата изпива меда, отразява митичната представа за змията (змея), който в образ на мълния се храни с небесната храна мед.

Българският материал показва следи от сюжетната схема на основния индоевропейски мит за змееборството. При реконструкцията на неговото основно ядро мястото на змея е долу, в корените на тричастното космическо дърво, а неговият противник – гръмовержец на небето, в горната част на космическото дърво, като най-старата хипостаза на змееборец и гръмовержец е и самият змей¹⁴⁰. Българските, както и южнославянските представи са запазили в поезията образа на змей, който лежи в основата на космическото дърво. Но ние по-често го срещаме на върха на дървото, където си почива или при гръмотевична буря се бие с други змейове и хали. Южнославянският змей получава черти не само на хтоничен, но и на ураничен персонаж. Освен в корените и на върха на космическото дърво, той се намира и на ствола на дървото, върху изображения на змия, увита около ствола (овчарски геги, тракийски релефи, църковни стенописи). Но дори и в корените, змията има и положителна роля, свързана с идеята, че крепи света. Мястото на змея в световното дърво (горе – долу), връзката му с небето и земята, с космическите елементи огън (небесен и земен) и вода определят неговата основна роля на космически медиатор между световите. В българските представи преобладава характеристиката на змея като персонаж с черти, които го локализируют към средното и горното пространство. С характеристика на образ от подземното пространство той е изместен от ламята. А някои черти го сближават с културен герой¹⁴¹.

В митовите за змея, разгледани на българска и по-широка сравнителна основа, са запазени и някои елементи – класификатори, които по своеобразен начин отразяват културния процес. Според индоевропейската традиция основните оръжия на змея и на гръмовержеца са тоягата и каменните стрели, нож и брадва¹⁴².

Това може да се разглежда като указание за времето, когато се заражда архитипната основа на мита, т.е. каменната епоха. Човешкият прогрес оставя следи върху митологичните персонажи – налице е гръмовержец, вече като конник или на колесница. Предмет на примитивната материална култура е подницата¹⁴³. Тя е едно от древните средства за приготвяне на храна, чиято технология възпроизвежда примитивния начин за направа на изделия от глина (на ръка и сушене на слънце). Нейното появяване можем да отнесем към неолита като типично женска дейност, а изработването ѝ, срещано до края на XIX в. (в деня на св. Еремия, 1 май) у българи и сърби, има обреден характер. Нека припомним, че тя (и връшникът) е единственото средство, с което змеят може да бъде наранен, т.е. тя е несъвместима с първоначалния образ на змея.

Голяма отблъскваща сила притежават и железните предмети (желязо, преминало през огъня), особено тези, които са свързани с огъня. От тях змейовете се страхуват, змиите и гущерите бягат. Магическа сила притежават и средствата на трудовата дейност, които са също по-късен етап в развитието на материалната култура – хурката, мелицата (оръдието за обработката на конопа), вретеното. Тези елементи също са несъвместими с първоначалния образ на змея. В легендите и митичните разкази се съдържа и указание за времето *terminus post quem*, когато змейовете изчезват – появата на огнестрелното оръжие.

Сюжетното ядро – пренасяне на девойка в жертва на змея, у южните славяни има свои особености на развитие. Според някои изследвания сексуалното общуване на човек и божество стимулира плодородието¹⁴⁴. Затова за осигуряване на богата реколта в жертва се принася девойка, облечена като невеста, което се приема като брак с божеството¹⁴⁵. С развитието на социалния и културния прогрес, при по-прогресивни форми на земеделие подобни обичаи влизат в противоречие¹⁴⁶. При тези условия принасянето на девойката се осмисля не като брак, а като задоволяване глада на дракона. Затова и не е задължително жертвата да бъде девойка, а у българите и южните славяни змеят се измества от дракона ламя, чиято основна черта е лакомия и кръвожадност.

Темата за спасяване на девойка от кръвожадния дракон се запазва и през Средновековието. Тогава тя се осмисля според конкретните традиции и в християнски дух. Светецът е който побеждава дракона със силата на християнската вяра. Навлизането на култа на св. Георги в този мотив се налага без участието на официалната църква¹⁴⁷, а под влияние на силните народно-митологични традиции и апокрифни жития.

Змеят като митичен персонаж откриваме и в по-ранни свидетелства. Много близък паралел с българските поверия съдържа тракийският мит за Борей, олицетворение на страшния северен вятър, син на звездното небе и зората¹⁴⁸. Борей притежава вместо крака и гръбнак змиевидна опашка. Той грабва Орейтия, дъщерята на атинския цар Ерехтей. Вероятно близостта на тракийската и българската митологема не е само типологична, а и етнична. Борей и змеят олицетворяват атмосферно явление. Те са змиеподобни, отвлечат девойки.

Змеят запазва названието и функциите си, дори и когато загубва напълно своя зооморфен облик. Особен интерес представлява змеят човек – представа, срещана в Западна и Югозападна България (отчасти в Странджа). Вероятно това са хора, родени с някои атавистични белези, притежаващи голяма сила, с особено състояние на нервната система, което народът обяснява като не-обикновено, свръхестествено. От друга страна, на митологично равнище представата за змея човек можем да определим като шаманска. Шаманството като стадий в развитието на религиозните вярвания съдържа една главна идея – необходимост от посредник за общуването на хората с духове, с другия свят. А главната роля на този посредник е да осигури здраве и изобилие за колектива. Ще припомним, че при буря змеят изпада в несвяст, в унес, и се вярва, че неговата душа тогава отлита в небето, където се бие с халата.

В основата на вярването е залегнала представата за душата като самостоятелна субстанция, която може да се отделя, да лети и се връща. Шаманът има произход и първоначален облик на животно, което видимо води началото си от тотемизма¹⁴⁹, което се покрива и с българската представа за змея човек. Българският змей подобно на шамана е посредник, който предпазва от град и природни бедствия, с което осигурява плодородие. Змеят човек в ролята си на шаман възстановява равновесието, нарушения световен ред, причина за което са духове, враждебни на човека. В българската митологема се съдържат в сравнително примитивна, все още неразвита форма идеите, вярванията и обредите на шаманизма. Сънят може да се разглежда като разновидност на шаманския транс, като форма на поведение, позволяваща да се влезе в контакт с духовете¹⁵⁰. Шаманските представи за змея човек можем да отнесем към индоевропейските. Змеят човек напомня *стухача* от Югозападна Сърбия и Хърватия, *планетници*, *хмурници*, *облачници* сред украинци и поляци¹⁵¹.

Змеят с черти на змееборец можем да открием в герои и светци. В българския юнашки епос юнакът (Крали Марко, Рельо) е надарен с необикновена сила, с черти на змей („крилатина“ с белези на гърба и под лявата ръка)¹⁵². Според една версия той е син на змей или има помайчима самодива. Язди хвърковат „шестокрил“ кон. Неговият противник е демон (змей, ламя, хали, самодиви, чер арапин, безиргяна, чието сърце пазят змии); бие се с мъгли, ветрове и хали. В митологичния пласт на юнашкия епос героят се бори с демони, спрели водата; той ги убива и водите потичат¹⁵³. Оръжието на юнака са камъкът и боздуганът. Редица легенди свързват Марко с камъка, с т.нар. Маркови камъни, които са и култови обекти. Според народните представи Крали Марко изчезва с появата на огнестрелното оръжие. А в народния календар от Западна и Югозападна България св. Марко, чийто ден е един от 7-те четвъртъка след Великден, се почита против град.

Черти от змей можем да открием в св. Никола. Както е известно, змеят произлиза от шаран, а у сърбите в някои места не се яде шаран за предпазване от епилепсия¹⁵⁴. Шаранът е основна обредна храна в чест на св. Никола, а кост от главата на рибата курбан е апотропей и се зашива в детските шапчици. Св. Никола е един от най-важните светци, на които най-често се посвещават домашните служби. На неговия ден се нарушава хранителното табу по отношение на шарана, почитан вероятно някога като тотем. Светецът има крила, което личи не в описанията на външния му вид, а от действията¹⁵⁵. Той заспива и в това време се бие с демон (хала, юда, дявол, вятър), който иска да потопи корабите. Той е и конник. В народното религиозно съзнание св. Никола е господар на морето, но неговите черти го сближават с по-стар митологичен персонаж. Към кръга на митологичните персонажи змееборци вероятно можем да причислим и Перун, а не е изключено и Тракийския Херос.

Змеят и ламята влизат в средновековното художествено творчество. В християнското изкуство драконът олицетворява езичеството, победено от християнската вяра. Но ако за християнския мироглед ламята и змеят са вече символи, то за паганистично-християнския до известна степен те са реално съществуващи митологични персонажи. По начин на изображение те си приличат, но се различават функционално. Ламята като фантастично влечуго или като митична змия е характерна за иконографията на змееборците – св. Георги, св. Тодор, св. Илия. В българските иконостаси венчилката (акротерията) най-често завършва с разпятието, а от двете му страни – по едно митично влечуго, кое-

то се идентифицира с ламята. Това изображение не е било разпространено в собствено византийското изкуство, а е характерно за друг негов център – Атон, среща се и в Сърбия¹⁵⁶. Семантиката на изображението типологически се сравнява с митологичната концепция за дървото на живота. Ламите като символ на езичеството или на греха са победени от разпятието или пък изпълняват стопанска функция¹⁵⁷. По-вероятно е обаче тук да се касае за изображение на дървото на живота със змейове, запазили семантичната си близост до митичния змей с космическа и стопанска функция. Змия или фантастично влечуго, често определяно като ламя, се среща и върху външните стени на църкви, огради, мостове¹⁵⁸. Тук се касае вероятно за изображение на змей стопан, който пази голямата сграда и дома. Защото ламята, макар и да притежава стопанска функция, е свързана с дивата природа (езеро, море), носи отрицателен знак, докато змеят (змията) в българските митологични представи охранява предимно места и предмети, свързани с човека и неговия дом.

Изображенията на змея стопан имат вероятно и роля да предпазват от зло. Амулетите – пряко и непосредствено, чрез себе си, чрез своята конкретна изобразителност изпълняват апотропейна функция¹⁵⁹. Както отбелязва Д. С. Лихачов, функцията на амулета е свързана със сегашното време, което остава настояще и утре, и след много години, но т.нар. заклинателна обредност има само настояще време¹⁶⁰. Изображението и процесът на неговото изпълнение имат характер на заклинание, на магия, в случая превръщане на образа заместител на змея в стопан. В този случай изображението винаги е единично¹⁶¹. Затова ламята като враждебна на човека сила, изобразена без да бъде показана, че е победена (от герой, светец или християнски символ), не може да има място в народното изкуство. В иконографията на светците змееборци тя се представя със забито в тялото ѝ копие.

Представите за змията и змея принадлежат към индоевропейската традиция. Те се запазват по-продължително в съзнанието на балканските народи поради различни причини. Не трябва да се пренебрегва екологичната среда. Реалните климатично-природни условия предполагат наличието на змии. У античното население, специално у траките, са се запазили представите за змията в техния първоначален смисъл. Фрагментарността на някои вярвания у другите народи говори за сравнително ранно отделяне от индоевропейската общност. Славяните с идването на полуострова, при условията на една силна местна индоевропейска традиция възраздат някои от своите представи. Тази традиция

продължава и през Средновековието като съставна част от мирогледа на българите. Докато у другите славянски народи змеят е предимно персонаж от приказки и легенди, то у южните славяни той е митичен образ от народната вяра. Като елемент на вярата и обредната практика у българите той се запазва по-продължително време, до началото на XX в., а ламята се среща само като фолклорен персонаж.

Докато у източните славяни змеят е многоглав дракон, отрицателен митологичен образ¹⁶², то у южните славяни истинският дракон змей е халата, ламята, аждраята. Те са отрицателни персонажи, свързани с хаоса и разрушението, с нарушаване на космическото равновесие, като причиняват суша, наводнение, затъмнение. Тяхна противоположност е змеят, благоразположен към хората, който поддържа и възстановява космическия ред. Той функционално е тъждествен на антропоморфния стопан, а като змееборец и гръмовержец се дублира с герои и светци, изпълняващи същата роля.

¹ Клигнер, В. Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911, с. 155.

² В областта Чеч (в Западните Родопи) се среща представата, че ако змия доживее 40 или 100 години, става *аждраа* със 7 или 9 глави и 7 опашки; където мине изядва всичко, което срещне. За връзката на риба, змия и човек вж.: Богоров, Ив. Български народни песни. Кн. 1, 1842, № 41 – Яна безродна хваща „риба, дете пее и камен дек свири“, но вместо дясно крило изяла лявото и родила змия усойница. В Северозападна България се среща представата за змейове, произлезли от змии и риби. Когато змейовете се вдигнат във въздуха и облаците и светне като верига, това било от змейове смокове; но ако само светне – от змейовете риби – с. Превала, Чипровско – Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, с. 83. Според народна приказка някога живеела много зла жена със своя син. Месецът тогава ходел ниско по земята. Жената хвърлила мръсна пелена, когато се разхождал по улицата. Тогава той се вдигнал високо и прокълнал майката и сина да се превърнат в змейове. Те живели много дълго и много хора изяли, докато св. Георги не убил майката, а св. Тодор – сина. Сегашните змии са техни внуци. В приказката е налице представата за превръщане на хора в змии. – Каравелов, Л. Памятники народного быта болгар. М., 1861, с. 299 – 300.

³ В друга песен се разказва как Петър искал да стане гълъб и да иде във Влашко, за да донесе лековита билка за жена си, но в билката попада и змейска трева и той се превърнал в змей човек:

*От кръста нагоре, нагоре
Петър булерин бугатин,
от кръста надолу, надолу
Петър са змей обърнѝ.*

(НПСИБ, № 676)

Стоилов, А. Показалец, с. 112; Чолаков, В. Болгарский народен сборник. Болград, 1872, с. 290, № 32; СбНУ, 10, 1894, с. 19; СбНУ, 27, 1913, с. 172 – 173. Среца се вярването, че в змей може да бъде превърнат само съботничав, особено заченат в събота през Мръсните дни. – СбНУ, 39, 1934, с. 50, № 230. В народна песен превърнатият в змей Стоян отново става човек с помощта на билки и „от мъртва жена косата / от усойница главата“. БНТ, т. 4, с. 423.

⁴ Захариев, Й. Кюстендилското краище. – СбНУ, 32, 1918, с. 144; СбНУ, 42, 1936, с. 115; Шопова, Р. Цит. съч., с. 129; Ангелова, Р. Село Радуил, Самоковско, с. 242; Иванов, Й. Култ Перуна у южных славян, с. 31; СбНУ, 30, с. 71. На Божка Вълнарот син му бил змей. „Глава шиник голема, очи бела меджидия големи“ – СбНУ, 12, с. 160, Велес.

Ражда се като чудовище с опашка и като се окрили, напуца земята; от небето чрез гръм устрелва вещиците – СбНУ, 12, с. 127, Битолско. „Като се роди дете със знаци нишан под мишка, тогава го кажуват змей било. До 11 месеца стои в пелените и излита“. – СбНУ, 16 – 17, с. 225, Велес. Разказва се, че в с. Горно Броди жена родила „дете нишанлие със златни крилца. Когато пораснало, баща му със светкавица и гръмотевица го вдигнал във въздуха. В с. Крушево дядо Траил бил змейски син с крилца – СбНУ, 4, 1891, с. 113, Демирхисарско. В народна песен вдовица се помолила на господ да ѝ даде дете, което да убие Керун Кесаджия, погубил децата ѝ; ангел дъхва в устата ѝ и тя ражда син – „змея Миаила“, чувала го два дни и погубил Керун. Господ праща ангели, които го изнасят под синьото небе, „от ангел бе | | при ангел отиде, и от господ бе | | при господ отиде | | от дявол отиде | | от майка бе | | при баща отиде“. СбНУ, 16 – 17, с. 147, Софийско.

⁵ СбНУ, 12, с. 161, Велес.

⁶ Маринов Д. Жива старина, кн. 1, с. 33, 38; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 207; СбНУ, 12, с. 127, Леринско, Битолско. Според народно вярване, записано в края на XIX в. в Софийско, „змеят е човек като нас“. По нищо не се отличава. Познава се, като се роди, че има крилца под мишките си. Когато змеят фърка, заспива (?), излезе му мощта (стане като заспал) и се бие с халите. Работи си като човек и се жени. Когато легне, не треба никой да го бута, защото тогава халата му надвива. Когато змеят спи, фърля се като заклан, не може да дъха и говори. Жилите му тупкат и пот го избива, той е като умрел... Има и други видове змейове по планините („дихания“), петли, орли и др. Жена не бива никога змей. Жените биват хали и обират житото, а змейовете не дават и ги преследват.“ – СбНУ, 9, с. 126. Георгиева, Ив. АЕИМ, 661 – II, с. 71, 570 – II, с. 83, 43; СбНУ, 28, с. 129. За змея орел – Георгиева, Ив. АЕИМ, 570 – II, с. 75, с. Средогрив, Белоградчишко. Демирхисарско – СбНУ 4, с. 112; Георгиева, Ив. Пернишко, Петричко, Белоградчишко, Видинско. – АЕИМ 776 – II, с. 19, 41; 570 – II, с. 83, 45, 67; 661 – II, с. 71. „Змео е невидим и само момата, дека я люби, може да го види“. На заранта момата е в синини и казват, „облак я газило“. – Шопова, Р. Цит. съч., с. 129.

⁷ В народна песен змей отвлича Рада с 500 бели атове и 500 златни кочии, – СбНУ, 42, № 116, Шуменско.

⁸ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 26; Табаков, С. Опит за история на гр. Сливен. Т. 3, С., 1929, с. 267; Карапетров, П. Материали за описанието на гр. Панагюрище и околните села. Средец, 1893, с. 122. „Това, що се святка по небето, шо падаа, тия стрели, това си змейовете го вършеа. Ага падне някъде божя стрела (мълния) ле ноожаа змейово око. Кога гърми, не е хубаво да те види гол.“

Молерови, Д. и К. Народописни материали от Разложко. – СбНУ, № 3. Силната вихрушка също е змей. Ако завее жена, тя ще роди змейче. Тодоров, Д. Народен мироглед. – В: Капанци, С., 1985, с. 264.

⁹ Срещат се разкази, които описват подобни случки: „Една баба 40 дена хранила с мляко в кошарата змей, ранен от хала. На 40-ия ден той ѝ казал да остави вратата отворена и излетял като голям огън. Хамбарът на тази баба никога не се изпразвал, змеят тайно го пълнил“. Подобни разкази за това, как змей паднал ранен, че бил голям колкото теле и приличал на човек, как са го хранили с мляко и после се вдигнал, се срещат на много места, предимно в Южна и Западна България. Ковачев, Й. Цит. съч., с. 71; Шопова, Р. Цит. съч., с. 129.

¹⁰ Каравелов, Л. Цит. съч., с. 70; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 207; СбНУ, 4, 1891, с. 112, Демирхисарско. Кенов, Ив. Цит. съч., с. 115; Георгиева, Ив. АЕИМ 778 – II, с. 2. От възрастни хора се разказва, че някога между Папаз чаир и с. Пирин, Санданско, имало езеро, в което живеел змей. Динчовият змей, покровител на селото, живеел в скалата Орляк. Там бил убит от другите змейове. Неговото дете, за което се грижел дядото, когато пораснало, убило змея на езерото и се образувала местността „Сууто езеро“. Според поверията в Странджа и Сакар змейовете живеят в змейови къщи, както населението нарича долмените. Съществува предание, че на планината до с. Зърце, Прилепско, имало дупка змеоц, в която някога живеел змей. На Великден вдигнал най-личната мома от хорото. След две години майка ѝ я намерила в дупката. – СбНУ, 3, с. 197 – 198. Между селата Бабино и Доленци, Битолско, имало рид с дупка; водата тече в две корита, правени от змеот. На Духовден ходели за здраве.

¹¹ Такива три големи дъба, в които се крият три крилати змея, които се биели с халата, имало и в с. Локорско, Софийско. Под тези дъбове хората излизали да се молят за дъжд. На св. Троица ставало миросването им. Този ден хората с икони, клепало, начело със свещеника обикалят полето и спират при тези дървета, за които казват, че пазели селото от градушка, порои, халовити дъждове. Когато се зададе облак над селото, из облака излизали крилати змейове и слизали при тия дъбове да се бият с халите, които вземали берекета. Със силата на мирото змейовете побеждавали халите и ги прогонвали. Никой не смее да сече тези свещени дървета от страх да не пострада. Гинчев, Ц. Труд II, 1880, с. 60; Илиев, Ат. Растителното царство в народната поезия, обичаите и поверията на българите – СбНУ, 7, 1892, с. 394 – 395. Три големи змейови дървета, най-големи в цялата околност, имало и в с. Бояново, Елховско. Върху тях отсядал змеят да почине. Тогавя всичко наоколо блестяло като огън и фучало като вятър. След като отсекли едното дърво (Димитровата меша), змеят се пропъдил от селото, като си отмъстил – четиримата мъже, които го отсекли, за шест месеца се поминали. Кирова, Г. Изследвания върху народната медицина в Ямболски окръг. – АКЕ, 1977.

¹² По време на жътва една жена от с. Жребино, Елховско, отишла до близкия кладенец, който се намирал до синура, за да пие вода. Като се навела, изведнъж водата се размърдала и оттам излязло голямо лъскаво и люспесто светецъ бяло същество като змия, но с човешки очи. Това бил змеят. В с. Рельово, Самоковско, змеят често посещавал „змейов кладенец“.

¹³ Разказва се как змеят често идвал да се къпе в кладенеца до с. Бояново, Елховско. Наоколо хората намирали големи люспи, които смятали за лековити. През пролетта змейовете слизат в Струма да се къпят, а на връщане към пещерата свалят кралюжето (дебели рибени рогови люспи, които са много лековити) и после им поникват нови. – Кенов, Ив. Цит. съч., с. 115.

¹⁴ Попов, Р. Характеристика на българските вярвания за змея. – БЕТН, 1983, № 1, с. 43; Стаменова, Ж. Старосел, Пловдивско – АЕИМ, 880 – 11.

¹⁵ Илиев, Ат. Сборник от народни умотворения, обичаи и др. С., 1889, № 4.

¹⁶ Змейовете подобно на змиите имали големи палати със злато и цар с две глави и корона. Преди да умре, змеят закопава имането си и оставя таласъм да го пази. Вярвало се, че през есента змейовете се събирали при царя си, който им нарежда къде да зимуват. С тях пуска и змей чиновник, който ляга в средата, а другите около него да го топят. Ако някой убие царя и вземе брилянта и короната, ще стане повелител на света и безсмъртен. Змейовете пък били със звънци на опашката си. Маринов, Д. Народна вяра..., с. 618; Маринов, Д. Жива старина, 1, с. 33 – 36; Каравелов, Л. Цит. съч., 70; Шапкарев, К. Кн. 8 – 9. С., 1891, 117.

¹⁷ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 207; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 67 Иванова, Д. Традиционни народни вярвания и знания в района на Плана планина. – АКЕ, 1978.

¹⁸ Покровителят на с. Капатово, Санданско, бил Кукушанският змей, защото дъждът идвал от Кукушанската планина. Той се бил с пиринския змей и паднал ранен, но хората го хранили с мляко и после настъпило голямо плодородие. Георгиева, Ив. АЕИМ, 776 – II, с. 19, 41 (за Петричко и Мелнишко). В народна песен Мирчо юнак срещнал болен змей, който казал, че са трима братя – единият пази селото на Мирчо, другият Костурското поле, а третият – Пиринските върхове. Мирчо излекувал змея, като три недели го поил с мляко. Този змей после хванал Мирчо за побратим. – СБНУ, 10, 1894, с. 9, Серско. Песни за змейове и за юнак, който им става побратим. – Маринов, Д. Народна вяра..., с. 164; СБНУ, 15, с. 111.

¹⁹ Ангелова, Р. Цит. съч., с. 290.

²⁰ Ковачев, Й. Цит. съч., с. 70; Иванов, Й. Култ Перуна, с. 31; Захариев, Й. Кюстендилското краище, с. 144; Георгиева, И. АЕИМ, 661 – II, с. 84, с. Диканя, Пернишко; с. 21; с. Поповяне, Софийско, 776 – II, с. 36; Капатово, Санданско, 768 – II, с. 85; с. Делчево, Гоцеделчевско. По формата на светкавицата може да се познае какво животно гърми – ако светкавицата е змиеобразна, гърми смок; ако тресне два пъти – петел; ако гръмне като пушка – човек.

²¹ В народна песен св. Илия пуска две змейчета стрелчета да се бият със сура ламя, която паднала върху земята като гъста мъгла и стояла три години. – БНТ, т. 4, с. 261; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 70; Георгиева, Ив. АЕИМ, 661 – II, с. 29 – с. Гинци, Софийско. Интересно е сведението, че змеят се престорва в село на добър юнак и си прекръства името Илия. – СБНУ, 39, 1934, с. 51. Съществува представа, че змейовете се крадат един друг, че облачето е змей, който краде берекета. – СБНУ, 12, с. 160, Велес. В народна песен от Харманлийско се пее за два змея, два облака (запис Ст. Стойкова); Кеков, Ив. Цит. съч., с. 115.

²² Маринов, Д. Народна вяра..., с. 28; Ангелова, Р. Цит. съч., с. 230; Георгиева, Ив. За Благоевградско. АЕИМ, 776 – II, с. 41, 20; 778 – II, с. 41, 50, 24. Вярва се, че тези камъни са лековити, могат да лекуват различни болести, особено епилепсия, носят късмет и предпазват от „трещаване“, че в къща, където има такъв камък, зло не влиза. Връзват ги на децата за здраве.

²³ Св. Илия се бори с младо змейче 2 дни, 3 дни, накрая светецът се разсърдил, издигнал го „до пояса куприникъ, наглуби го в черна земя“ (Коледарска песен от Добричко. – СБНУ, 4, с. 6).

²⁴ СБНУ, 28, с. 30; Иванова, Д. Цит. съч., с. 57; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 11; Тошева, Д. Вярата в свръхестествени същества в Драгоманската селищна система. – АКЕ.

²⁵ Змеят, докато е още дете, когато спи в люлка, душата му излиза и се разхожда. Ако по време на сън детето бъде обърнато, душата не познава тялото си и умира. По време на бой с други змейове и хали то силно се поти, а после е уморено. Разказват се „истински“ случки за хора змейове. Например в разказ, записан в края на XIX в., Траил от с. Крушево, Демирхисарско, бил син на змей. Като овчар се провиквал от Али Ботуш и се чувало в село, а бил толкова силен, че събарял скали. Синът на Божко Вълнара от Велеско бил змей човек, син на змей. Бил с глава като шиник, с големи очи. Никъде не ходел, а стоял у дома си. Когато гърмело, влизал в стаята, заключвал се и никой не знаел какво прави. Разказват, че в това време дошла сестра му – ламята, да краде берекета, той отишъл да се бие с нея и я пропъдил. Облачето бил брат му, с когото също се биел. *Иванов, Й.* Цит. съч., с. 31; *Илиев, Ат.* Цит. съч., с. 375; СбНУ, 12, 1895, с. 161; СбНУ, 4, 1891, с. 112, Демирхисарско; СбНУ, 9, 1893, с. 126, Софийско; *Шапкарев, К.* Цит. съч., кн. 8 – 9, ч. 2, 1892, с. 443 – 444, за Скопие. В с. Садовник, Радомирско, имало змей човек, който бил като всички хора, но с крилца под мишниците, с които хвърчал и се борил с халите. Бил сакат, защото ламята го ударила с едно глушево дърво. Едно момче „змейче“ било с крила под мишка. По време на жетва времето се развалило и то легнало да спи. Кат станало, било вир вода. „Бидейки змейче, видело отике върнит силен грат и ке му ото'лчеше берикетот во полето летнало по облаците и ѝ завъртелo облаците в планината за тамо да го изтурат градот“ – Прилепско. СбНУ, 3, 1890, с. 197 – 198.

В по-ново време също се срещат подобни суеверни разкази. В с. Кожинци, Трънско, имало такъв човек. Лягал в несвяст, когато гърми, а горе се биел с облаците. Като идвал на себе си, казвал „колко се измориx“. Заради особените белези, които вероятно имат, такива хора се изключват от участието в някои обичаи. Така например те не могат да бъдат коледари, сурвакари, кукери и др. *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 158; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 661 – II, с. 71.

²⁶ *Каравелов, Л.* Записки за България и българите. С., 1930, с. 168; *Архим. Евтимий.* Народни поверия, обреди и обичаи. – ГСУБФ, 20, 2, 1943, с. 56; Такъв змей имало до с. Пещерник, Луковитско, и го хранели с мляко. Павликяните от Пловдивско вярвали, че на 9 март на небето излизат да се борят два змея – бял и черен. Всякога побеждава белият, защото му помага слънцето, което грее, а черният се топи като лед.

²⁷ *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 33; *Кеков, Ив.* Цит. съч., с. 115; Във Велинградско се среща представата, че змеят под образа на пиле води дъждовната вода и ако някоя мома прибере пилето, змеят остава при нея. Особено в Западна България е разпространено вярването, че когато се зададе градоносен облак, воден от пиле, змеят застава срещу облака и го връща обратно. *Георгиева, Ив.* АЕИМ, 660 – II – с. Старопатица, Кулско, с. 67; с. Средогрив, Белоградчишко, с. 75; 661 – II, с. Кожинци, Пернишко. СбНУ, 12, 1895, с. 160, Велес. Когато вали силно, се вярва, че змеят е паднал. *Телбизов, К., М. Телбизова.* Традиционен бит и култура на банатските българи. – СбНУ, 51, с. 202.

²⁸ *Арнаутов, М.* Студии върху българските обреди и легенди. Ч. II. С., 1972 (II изд.), с. 198; *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 186; *Гинчев, Ц.* Труд III, с. 175; *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 556; *Славейков, Ив. П.* Пак за змейовете. – Ден, № 12, 28 април 1875, с. 4.

²⁹ *Иванов, И.* Български старини из Македония. С., 1970, с. 422 – 424; *Георгиев, Е.* Литературата на Втората българска държава. С., 1977, с. 166; Михаил воин, живял IX в. в Потук, който според И. Шафарик е дн. Батак. Потук се споменава и у Кантакузин. – *Филарет.* Святые южных славян. Описание жизни их. СПб, 1894, с. 291.

³⁰ „Тия се залюбвали със змея, що са в един ден родени. Главили една мома, но тя не искала, тъй като змей я любил, тя се разболяла и умряла. Не трябвало да я главят, защото, когато вземат да се женят, змеят ги прибира.“ *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 57; *Георгиева, Ив.* За с. Г. Супица, Санданско. – АЕИМ, 778 – II, с. 19.

³¹ СБНУ, 28, с. 208; *Илиев, Ат.* Сборник, № 198.

³² *Ковачев, И.* Цит. съч., с. 73; *Георгиева, Ив.* АЕИМ, 576 – II, с. 54; за с. Голица, Варненско. Подобни вярвания се срещат и на други места. Една мома събирала сено. Завалил силен дъжд. После тя пила вода от стомната, изпила змея, който я залюбил – с. Три водици, Пловдивско. *Стаменова, Ж.* АЕИМ, 878 – II. За подобни „действителни“ случки се разказва в Елховско. Девойка от с. Борисово отишла до с. Каменец, където имало дълбок кладенец със стогодишно дърво. В този кладенец често идвал змеят да се окъпе и намирали големи сребърни люспи, които били лековити. Девойката пристигнала точно когато змеят се къпел. Щом я видял, той веднага се влюбил. Оттогава започнал да идва при нея всяка нощ и къщата отвътре светвала. Всички в селото знаели, че змеят е при нея, щом къщата свети. По едно време престанал да идва и всички помислили, че я оставил. Тя се оженила, но не била щастлива. Все бягала от мъжа си и не живяла с него добре. След известно време змеят се завърнал при нея отново, но като разбрал, че се е оженила, удушил я в стаята ѝ. *Кирова, Г.* Цит. съч., с. 40 и сл.

³³ *Каравелов, Л.* Памятники..., с. 240; *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 129; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 661 – II, с. 24 за Поповяне, Софийско, и 776 – II, с. 41 – с. Капатово, Санданско и досега на някои места възрастни хора разказват „случки“ за любени от змея, в които искрено вярват. „В с. Бели Искър имаше многу слаба. Питат я: „Оти си толко слаба ма?“ А она: „Я си имам друг поубав от чича ти Илия...“ Тъ се знаеше – змех я люби.“ Твърде интересно е обяснението за змей в Самоковско: „Змех е змия с два крака. Преобръща се на човек и може да залиби мома... Он се претвара на човек, ама кога се зададе, искри върля... Таа змех е либила – казват, ако земе някоя да изумева и да слабее. Идва скришом и само тя може да го види. На заранта момата е в синини и хората казват – облак я газило.“ – *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 129. За нездравия вид на момата, любена от змея, съобщават всички: у Плана планина имало змей, който люби девойка от с. Поповяне, Софийско. Ходил у нея. Тя била жълта, слаба. Пиринският змей любил жена от с. Левуново, Мелнишко. Била все жълта, болна и слаба. За любените от змей – *Богданова, Л., А. Богданова.* Любените от змей – душевноболни. – *ИЕИМ*, 14, 1972, с. 239 – 259; *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 33; *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 242, 265; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 661 – II, с. 24; 570 – II, с. 56 – 57. „За тези бледни и чомави женски в моминска възраст, каквито биват повечето момичета, които нямат редовно течение на месечините си, казват наистина „злина ги либи“, но то не показва, че ги змей либи, а ще каже, че ги е снамерило болест, която те не разбират или, ако разбират, не искат да изявят на други“ – *Славейков, П. Р.* За змейовете. – *Ден*, № 5, 12 март 1875.

³⁴ Ако жената е омъжена, той не я отвлича, а всяка вечер я посещава. Ако змеица е влюбена в момък, тя също не го отвлича, а идва при него като мечка стръвница. Разказва се, че змеят от с. Пирин отвел мома от хорото на Великден. Подухнал тих вятър, юди се свили с вятъра и змеят като човек, яхнал сив кон, вдигнал хубавицата. Всякога при излизане на змея се явявала мъгла и прогърмявало в нея. Но друг змей го убил и момата се върнала в селото. Според разкази от началото на XX в. гинчовият змей от с. Пирин живеел на скала с бор. Той се отличавал от обикновените хора само по крилцата. Той любил Каля Митова от селото. Казал ѝ да не излиза при буря, да не я отвлекат другите

змейове, но тя не го послушала и излязла. Тогава той станал бор и я вдигнал от реката. Веднъж той заспал на скута ѝ, като ѝ заръчал, когато се зададе мъгла, да го събуди. Тя обаче не могла и се разплакала. Тогава той се събудил от сълзите ѝ, но вече било късно и другият змей го убил. Детето му, като пораснало, също хвъркнало на скалата. Подобни разкази за змейове, които вдигат моми от хорото и после ги връщат, се срещат в Странджа. Една жена била любена от змей и всяка вечер слагала една лъжица повече на масата – за змея, когото само тя виждала. Щом съобщила за това на мъжа си, веднага умряла.

³⁵ Георгиева, Ив. АЕИМ 778 – II, с. 6 за с. Пирин, Санданско, 576 – II, с. 5 – с. Граматиково, Малкотърновско; Маринов, Д. Жива старина, кн. 1, с. 33; Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, с. 67.

³⁶ Славейков П. За змеевете. – *Ден*, № 15, 12 март 1875; Славейков, П. Демонология. – *Цариградски вестник*, № 224, 14 май 1855. „Истинските змейове се залюбват в моми и млади булки така: кога иска да залиби някоя мома, змеят хвърля на земята или при някой кладенец някоя смесена китка цвете, която мома се излъже да я вземе и помирише, тя става непразна: детето, като роди, бива змей от втори род“... Истинските змейове са на небето, които гърмят, като вали дъжд. Те гонят злината – ламята, която пуца града, и се бият с нея на облаците, дето святка и блъска... – Гинчев, Ц. За змейовете и смоците. – *Общ труд*, 1868, № 3.

³⁷ След кумиченето момите вече не се страхуват от змей. – Славейков, П. Демонология. – *Цариградски вестник*, 224, 14 май 1855.

³⁸ Ангелова, Р. – АЕИМ, № 95; Въжарова, Ж. – АЕИМ, № 93; Кънчев, Б. – АЕИМ, № 94. Показалец, № 3; Стоилов, А. Ламите и змейовете в народната поезия. – *СпБАН*, 1921, № 22; Чолаков, В. Цит. съч., № 27; СБНУ, 46, 1953, № 50; СБНУ, 48, 1954, № 4; Кепов, Ив. Цит. съч., с. 235.

⁴⁰ Дечева, Л. Етнографски материали от с. Смядово, Преславско. – *ИССФ*, 7, 1931, с. 429; Ангелова, Р. Цит. съч., с. 242, 265; Шопова, Р. Цит. съч., с. 129. За пропъждането на змейната любов и за предпазване от нея в Самоковско носят змейно око, в дрехите зашиват *отриш* (люспи от змея, които падат, когато гърми). Това око е камък, голям колкото орех, за който се вярва, че змеят някак си изваждал окото и то падало.

⁴¹ Молерови, Д. и К. Цит. съч., 48, 1954, бел. към № 2: Според вярвания от XIX в. „жена, която я люби змей, не умира от смъртта си, но кога да е и както да е смъртта ѝ ще бъде от змея“. – Славейков, П. За змеевете. – *Ден*, 5, 12 март 1875, с. 4.

⁴² Пак там.

⁴³ Богданова, Л., А. Богданова. Цит. съч., с. 257. Психологичната и физиологичната основа на представата за съжителство с духове според някои автори се корени в еротични сънища, които се приемат за действителни. – Штенберг, Л. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 174; Сухарева, О. А. Пережитки демонологии и шаманства у древных таджиков. – В: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, с. 50 – 52. Според И. Басанович (СБНУ, 5, с. 75) жените, които са склонни към хистерия, имат сношения със змейове.

⁴⁴ БНТ, т. 4, с. 238 – 245; *Ден*, № 12, 28 април 1875; СБНУ, 47, с. 519, № 61. Същите билки се използват и при магия за раздяла. „Вземи да вариш билето в петък спроти събота. || във къща заустеница || във гърне необжежено || и със вода неначената || и гола и гологлава.“ – БНТ, т. 4, с. 420; СБНУ, 14, с. 6,

Габровско; СБНУ, 13, с. 16, Пловдивско. Закърмват болната с листо кръстатото от върха на дърво орехово столовато. – СБНУ, 14, 1897, с. 9, Копривщица.

⁴⁵ Славейков, П. За змеевете. – *Ден*, № 5, 12 март 1875.

⁴⁶ Богданова, Л., А. Богданова. Цит. съч., с. 240.

⁴⁷ „Умиращката му е солена вода“ – СБНУ, 2, 1890, с. 312. „Кога си дошел от облаците, да изпиел един котел солена вода на часот умираш“; СБНУ, 3, 1890, с. 198, Прилепско; Попов, Р., АЕИМ № 980 – II, Хасковско.

⁴⁸ Молерови, Д. и К. Цит. съч., № 3 – певицата не искала да пее песни за змейове и да споменава змея, защото, който го спомене, ще налети на него.

⁴⁹ Попов, Р. АЕИМ, № 980 – II, Хасковско

⁵⁰ СБНУ, 8, с. 172, Пещера. Вж. мотива за змея и чирака му, научил 41 занаята, или мотива кой е по-силен. – В: СБНУ, 19, 1903, с. 22, Битолско – приказката за дядо Трак и змея.

⁵¹ СБНУ, 4, с. 113, Демирхисарско.

⁵² СБНУ, 4, с. 112, Демирхисарско.

⁵³ Славейков, П. Р. За змейовете. – *Ден*, № 5, 12 март 1875; Гинчев, Ц. За змейовете и смоците. – *Общ труд*, 1868, № 3; Шапкарев, К. Сборник, 4, № 1, 6, 8 (Дебърско), 126 (Кичевско), № 245 (Ботевградско). В народни приказки майка се помолила на Господ да ѝ даде момиче, макар и ламя. На 5 години то станало ламя и изяло братята си (Дебърско – СБНУ, 2, 1890, с. 174); СБНУ, 4, 1891, с. 123, Пещера. Момче убива ламята, която е стара баба (СБНУ, 48, 1954, с. 328, Разложко) или жена с ламче (СБНУ, 7, 1892, с. 152, Прилеп, Скопие и др). Според вярвания змейовете са родени от добри, а ламите от лоши хора и били носени в корема 15 – 20 месеца. Змеят е мъжко, а ламята момиче. През лятото, когато растат житата, и преди жътва, щом се развали времето, се казва, че ламя (бебе или жена) заспива и духът ѝ тръгва из нивите да съспива житата. Змеят (бебе или мъж) също заспива и духът му преследва ламята. Щом тя го усети, отива в облаците, но той я преследва и от боя между тях се получават гърмежи и се святка.

⁵⁴ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 211; Георгиева, Ив. – АЕИМ 570 – II, с. 12; 776 – II, с. 41; СБНУ, 3, 1890, 206 – 221; СБНУ, 9, 1893, с. 154; СБНУ, 40, Захариев, Й. Каменица, с. 95

⁵⁵ Цонев, Б. Опис, 2. С., 1923, с. 289.

⁵⁶ БНТ, т. 4, 1891, с. 261 – 264; СБНУ, 1893, 9, с. 154; Стоилов, А. Ламите и змейовете, с. 160; СБНУ, 16 – 17, 1900, с. 54; СБНУ, 12, 1895, с. 37; СБНУ, 21, 1905, с. 52, № 41 – 47; СБНУ, 1, 1889, с. 30.

⁵⁷ БНТ, т. 4, с. 261 – 264.

⁵⁸ Когато биват повикани от св. Илия, те се успиват и душите им отиват на небето. „Кога гърми, сите посмърчина спият, а духът им ходи на помощ на св. Илия против ламите.“ В песен от Струга „мъжко дете по татка посмърче“ по поръка на св. Илия погубва девет кучки ламии. – Миладинови, Д. и К. Цит. съч., с. 646, № 40; Ковачев, Й. Цит. съч., с. 71; Шапкарев, К. Цит. съч., с. 435.

⁵⁹ СБНУ, 2, 1890, с. 19, № 6 – Софийско. СБНУ, 10, 1894, с. 9 – Серско; ИССФ, кн. 5, № 170; СБНУ, 16 – 17, 1900, с. 54; СБНУ, 12, 1895, с. 4, № 5 – Бургаско; СБНУ, 40, 1935, с. 95 – Кюстендилско; СБНУ, 3, 1890, с. 206 – 221. Св. Илия пуска две змейчета, две стрелчета срещу тъмната мъгла сура ламя. СБНУ, 9, 1893, с. 7 – Толбухинско; Стоин, В. – ТВ, № 134, с. 445, 307.

⁶⁰ СБНУ, 35, 1923, № 408; СБНУ, 9, 1893, с. 154; СБНУ, 16 – 17, 1900, с. 54; СБНУ, 1, 1889, с. 30; СБНУ, 12, с. 37; Миладинови, Д. и К. Цит. съч., № 38; Стоилов,

А. Цит. съч., с. 160. Според легенди господ пресушава водите на Цариград, защото само този град не приел християнството, като оставя един извор с ламя, която пуска вода срещу човешки жертви. Когато идва ред на царската дъщеря Биляна, св. Георги убива ламята. СбНУ, 42, 1936, № 154; СбНУ, 3, 1890, с. 206 – 221; *Захариев, Й.* Каменица, с. 95. В Църно море излязла змия яловица, която яде хора. Незнаен юнак Елия убил ламята и спасил Ангелина, сестрата на цар Константин (СбНУ, 48, 1954, № 14, Разложко).

⁶¹ *Георгиева, Ив.* АЕИМ, 768 – II, с. 28, 88.

⁶² В Западна България се среща представата, че ако смок премине 40 години, става **ала** и вече не живее на земята, а по небето и звездите, които се виждат да хвърчат, са али. *Гинчев, Ц.* За змеевете и смоците. – *Общ труд*, 1868, № 3; *Маринов, Д.* Жива старина, 1, с. 156; СбНУ, 12, 1895, с. 127, Битолско; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 5, 570 – II, за с. Превала, Михайловградско и с. Градец, Видинско.

⁶³ *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 242; *Захариев, Й.* Кюстендилското краище, с. 144. Хала живее в Реджебското езеро и не позволява да бъде зарибено. Хала не дава да се къпе стадо в Ропалишкото езеро, докато овчар не поднесе хляб, сол и пара в дар. Хала живеела и в Белмекенското езеро. Халовито езеро имало в Рила, което е било свърталище на бури и хали. *Делирадев, П.* Пътувания, II, с. 41 – 43.

⁶⁴ *Маринов, Д.* Жива старина, 1, с. 33; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II, с. 68, с. Старопатица, Кулско.

⁶⁵ „Халите, кога хвърчат по небето, пръскат искри от облаците, а пръчките на облаците, когато се гърми, са от змейовете. Халите са черен облак на пръчки. Спущат опашките си и пак ги свиват. Трае по един час. Когато си спущат опашките, вали много пороен дъжд и залива всичко. По двора не бива да се оставя подница, нито парче от нея, защото, ако го вземе и удари, змеят не може да хвърли огън. Змейовете хвърлят огън – СбНУ, 9, 1893, с. 126, Софийско; *Стоилов, А.* Цит. съч., с. 167; *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 211; *Захариев, Й.* Кюстендилско краище..., с. 144; *Ковачев, Й.* Цит. съч., с. 71.

⁶⁶ Аналогична представа съществува сред някои африкански народи, според която змия, захапала опашката си, държи земята, за да не се разпадне; *Котляр, Е. С.* Миф и сказка Африки. М., 1975, с. 117.

⁶⁷ *Шахнович, М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971, с. 162.

⁶⁸ Неслучайно възрастни хора обясняват изчезването на демоните днес с обилната електрическа светлина.

⁶⁹ *Францев, Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М., 1959, с. 313.

⁷⁰ Вритра е гигантски змей или змия и е разположен на висока планина. След победата над него от разбитите скали и пещери или пък от корема на разрязания змей потичат космически води в образа на крави. Водите били бременни и в утробата си носели слънцето. Индра убива и демона Вала, брата на Вритра, който след смъртта му се опитал да задържи кравите. В този мит змеят се явява крадец на небесните води (т.е. на дъжда) и светлината. Неговото убийство донася плодородие. Индра убива и змея Ахи и освобождава реките, които той задържал. Според някои изследователи митът за Индра и неговата борба със змея отразява връщането на слънцето след мрака и бурите, или победата на слънцето след зимния лед, сковал реките, или накрая всекидневното раждане на слънцето. Култура древней Индии. М., 1975, с. 64; *Невелева, С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975, с. 60 и сл.

⁷¹ Индра е син на небето и земята, посредник между два свята. Майка му според „Ригведата“ била крава, която родила на света „необлизаното теленце“ Индра. Твърде често се смята, че Индра е конник или се вози на колесница с

огненочервени коне. Той озарява небето като горящ пламък, а грохотът, който се получава, наподобява гръмотевицата. Ланг, Э. Мифология. М., 1901, с. 134; Според един мит той веднъж пил сома (опияняващо питие, получавано от планинско растение), която била предназначена за друг бог. Тя обаче не му харесала и недопитата сома се превърнала във Вритра, който станал неговият главен враг. Индра го убил и от половината му тяло направил луната. Сомата според някои версии е даряващо здраве и безсмъртие питие, което Индра намира на гърдите на майка си, или го е донесъл орел. След като го изпил, той получил гигантски размери и разделил земята и небето, като запълнил пространството между тях.

⁷² Според някои версии Ра се ражда „като теле златно от небето крава“. По-късно небесната богиня Нут получава образа на крава. В текстовете на пирамидите се говори за всекидневната борба на слънцето Ра със змея Апоп. Всяка вечер ладията на Ра плува към западните планини, където свършва земята и е началото на преизподнята. Започва да плува в подземния свят, който е копие на земния, минава 12 врати, на които стоят змии. В полунощ Ра се сблъсква с Апоп, който е изпил цялата вода, а Ра и неговите спътници го убиват с нож и той връща изпитата вода. Змеят Апоп е главен враг на слънцето, олицетворение на мрака и водната стихия. Матъе, М. Э. Древнеегипетские мифы. М., 1956, с. 34 и сл.; Коростовцев, М. А. Религия древнего Египета. М., 1976, с. 69 – 70; Культура древнего Египета. М., 1976, с. 180 – 222. В новогръцки предания змия, живееща в извор, всяка година изядва по една девойка. В старогръцка легенда се съобщава, че до Тивсиния имало извор, където страшен дракон с огнени искри от очите не позволявал на спътниците на Кадъм да вземат вода. На езеро живее и сръбската аждаа. В апокриф от XVI в. за св. Теодор Тирон се съобщава, че в града имало кладенец с много змии и много гадове.

⁷³ Старшая Эдда. М., 1975, с. 226; Томсон, Дж. Исследования по истории древнореческого общества. М., 1953, с. 112. В Старата Еда, където също е отразена космогоничната концепция за първоначалния океан, от чието дъно е вдигната сушата, бог Тор е наречен „убиец на змея“, защото убива световния змей. Друг световен змей, Йормунганд, е наречен „пояс на земята“, което напомня неговата космическа роля. В митологията на хетите богът на бурята се бие със змия Иллуянка. Подобни са и редица гръцки митове, които отразяват борбата на Зевс с Тифон, на Аполон с Питон, на Херакъл с Лернейската хидра, която задържа плодоносните води и краде добитък, на Кадъм с дракона, който пази извор и убива хора. В старогръцки мит се разказва, че в Делфи се намира извор с дракона Питон, който разкъсва хора и животни. След като Аполон го убил, от него произлезли змии, които жрицата на светилището хранела с медени питки. Митът за змееборството не е бил чужд и на траките. Според Иван Маразов сцените върху апликациите от Летнишкото съкровище (IV в. пр.Хр.) отразяват индоевропейския мит за борбата на гръмовержеца с дракона змей.

⁷⁴ Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки, 234.

⁷⁵ Според славянското народно творчество змеят живее във вода и е стопан на извор. Змей Тугарин живее на р. Ока, друг змей – на Днепър. Змей Тугарин е с крила, но съска като змия, хвърля пламък, може да изгори всичко, гълта животни и изнасилва жени. Змеят е свързан и с небесните стихии, буря и дъжд. Той е стопан, похитител и насилник. Путилов, Б. Н. Русские и южнославянские песни о змееборстве. – Русский фольклор, XI, 1968, с. 31 – 54; Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971, с. 38 – 46.

⁷⁶ Максимов, С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 200.

⁷⁷ Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. II. М., 1868, с. 510. Според татарите мълнията е падащ огнен змей, а според североамериканските индианци гръмотевицата е съскане на голяма змия.

⁷⁸ Топоров, В. Н., В. В. Иванов. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 164. *Същите*. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. – ТЗС, 6, 1973, с. 46.

⁷⁹ За змея като змееборец – Пропп, В. Я. Цит. съч., с. 197 – 259. В боя между Арджуна и Карна в „Рамаяната“ от дълбочината на земята изпълзлял змей, който се превърнал в стрела.

⁸⁰ Лаушкин, К. Д. Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладogi. – В: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973, с. 271; Tomicki, R. Słowiański mit kosmogoniczny. Etnografia Polska, XX, 1971, s. 78, заб. 50.

⁸¹ Radclif-Brown, A. B. The rainbow serpent myth in Australia. – Journal of Royal Institute, v. LVI, L., 1926; Levy-Straus, Cl. L'Homme nu. P., 1971; За небесната дъга вж. Стоилов, А. Славянските вярвания за небесната дъга. – ИЕИМ, I – 2, 1924, с. 38. В полските народни вярвания небесната дъга се смята за голям смок, който пие вода от реки и я отнася в облаците. Небесната дъга змия се среща и в митологията на Египет и някои африкански народи.

⁸² Драгоманов, М. Славянските религиозни етически легенди. – СбНУ, 10, 1894, 41.

⁸³ За подобно тълкуване на предмети и изображения в първобитното изкуство вж.: Топоров, В. Н. К происхождения некоторых поэтических символов. – В: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 92.

⁸⁴ В полска народна приказка затъмнението се причинява от 12-глава змия. В Задкарпатието се вярва, че дракон шаркан яде слънцето и то намалява. Според руски поверия змеят краде нощното светило и след като богатир убива змея, по небето се посипват звездите и месецът. Гълтането на луната и слънцето от змия змей и дракон е вярване, широко разпространено у африканци, индийци, китайци и др. Богатырев, П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 294; Афанасьев, А. Н. Цит. съч., с. 520, 528; Ланг, Э. Цит. съч., с. 134. Змеят Вритра е причина за затъмнението на луната и слънцето, които са обвинени в гъсти облаци и мъгли. В „Рамаяната“ безтелесният демон Раху периодически гълта слънцето и луната и причинява тяхното затъмнение. Индра убива змея Вритра с мълниеносни стрели, освобождава небесните тела. В химн в чест на Индра се казва:

...Той уби дракона, той провъртя устията на реките,

той разреже мощните планински хребети.

Той уби дракона, който лежеше на планината.

Ти уби първородния дракон и надхитри всички хитрости и хитреци.

И роди слънцето и небето, и утринната заря,

и тогава наистина за тебе нямаше противник...

(Химн на Индра, I, 32. Превод по Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 381)

Твърде интересни са и някои магически практики, които имат за цел да запазят слънчевата светлина. Най-често се гърми, създава се шум, за да се изплаши драконът и пусне небесното светило. При слънчево затъмнение в Задкарпатието съществува практиката да се гледа в каца с вода, като се вярва, че така се помага на слънцето и драконът не може да го изяде. Богатырев, П. Г. Цит. съч., с. 294. В Древен Египет съществува подобна практика, при която

с цел да се помогне на Ра против змея Алоп се палят лампи и свещи. Францев, Ю. П. Цит. съч., с. 315; Ланг, Э. Цит. съч., с. 134.

⁸⁵ Афанасьев, А. Н. Цит. съч., с. 28. Княз Крок убил змея от Вавел, като намазал волска кожа със смола и сяр а и горящи вещества и му ги изпратил. Той ги глътнал и издъхнал. Подобен начин за унищожаването на ламята се среща и у българите. Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенезиса и этнической истории славян. – В: Вопросы этногенезиса и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976, с. 123. За други подобни легенди, например Киев и Змиев вал (с. 110). Според грузинско предание драконът също гълта луна и слънце; победен от бика, той се скрива в морето, но след него тръгнали водите от езерото, и така то се пресушило. Грузинские предания и легенды. М., 1973, с. 135. В германските саги Зигфрид се бори с дракон в планината.

⁸⁶ Богинята на плодородието Рененут се изобразява като змия или жена със змийска глава. Като крилати кобри Изид а и Нефтида пазят тялото на Озирис. Едно от изображенията на слънчевото око, на дъщерята на слънцето Хатор – Тефнут, е със змия. Богът на земята Хеб е с глава на змия. Всички имена на богини се предават като детерминатив с йероглиф змия.

⁸⁷ Трудно е да се определи дали дуализмът е резултат от трансформацията на един змей, който функционално се раздвоява, или неговият дуализъм е изконен. Според В. Я. Пропп. Цит. съч., с. 224, дуализмът се отнася до две степени в развитието на змея – първоначално благородният змей се превръща в своята противоположност.

⁸⁸ Добрев, Ив. Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение. С., 1982, с. 176, 369. Вритра *Ūtra* от корена *ŵr* 'заграждам' има значение на задръстване, преграда, което още веднъж доказва функционалната близост между двата образа.

⁸⁹ Grimal, P. Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine. P., 1963, p. 249 – 250. Ламята е била жена, която Зевс обичал, но ревнивата Хера унищожила децата, които тя родила. Затова, скрита в пещерата, се превърнала в женско чудовище, което, завистливо към щастливите майки, започва да унищожава, разкъсва и поглъща децата. Според поверията на съвременните гърци ламята е слаба красива жена, която живее в реки и морета, отвлича овчари. Тя е кръвожадна и спира водите. Драконът е змия с крила и глава, с големи размери. Пази съкровища. Влюбва се в смъртни жени. – Abbott, G. Op. cit., p. 261, 266.

⁹⁰ За ламята, алата (аждаја, аждер) – Зечевић, Сл. Митска бића српских предања. Београд, 1981, с. 62 – 66.

⁹¹ Пропп, В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 49.

⁹² Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Исследования... с. 118.

⁹³ Смок на нива не се убива, защото пази от град, бие се с аждраята, която води градоносния облак. Ако змията стопан случайно бъде убита, увиват я в платно, дълго колкото нея, и я погребват. У сърбите също се среща и вярването, че чрез особено заклинание въжето, с което се спуска котелът с пари, може да бъде превърнато в змия. Кнежевић, С. Лик змије у народној уметности и традицији. – Гласник Етн. музеја у Београду, кн. 22 – 23, с. 57 – 97; Ђорђевић, Т. Природа у веровању и предању нашег народа. – Српски етнографски зборник, кн. 72, II, отд., кн. 33, 1958, с. 100 – 186; Трояновић, С. Главни српски жертвени обичаји. – Српски етн. зборник, 17, 1917, с. 33; Змије и други немане водене по народним причама. – СЕЗб, кн. 51, IV, отд., кн. I, 1934, с. 242; Žečević, S. Poreclo naših verovanja o kućnoj zmiji. – Народно стваралаштво. Folklor. IX, бр. 35 – 36, 1970, 141, 150.

⁹⁴ У северните руси обаче се среща и представата, че всяка къща има змия, чието убийство носи нещастие; *Zelenin, D. Russische (Ostslawische) Volkskunde*. В., 1927, S. 386; *Новиков, Н. В.* Образы восточно-славянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 183; *Демич, В. Ф.* О змее в русской народной медицине. – *Живая старина*, вып. I, 1912, с. 39. Поляци и руснаци наричат домашната змия *убоже*, което говори за особено отношение към нея. Белорусите имат домашен *цмок домовник*, който убива мишките. Той не се явява, но ако някой го види, не бива да го убива. *Mosziński, K. Kultura ludowa słowian*. II. Warszawa, 1967, s. 562. Разказва се, че един селянин оставял на покрива за своя домашен цмок пържени яйца, а той му носел пари. Но когато селянинът забогатял, престанал да му оставя яйца и цмокът предизвикал пожар. Сред русите по-широко разпространение има поверието за домашен дух покровител – домовый, в образа на нисък на ръст, космат мъж, далечен праядо. Според представи на чехите домашната змия живее под прага или на печката, затова на прага не се секат дърва; щом умре тя, умира някой от семейството. Подобно е и вярването в *gazda domu* у словаците, която живее в стените на къщата, и се вярва, че когато почука на вратата, това предвещава смърт. *Афанасьев, А. Н.* Цит. съч., с. 139; *Vaclavik, A. Podunajská dedina v Československu*. Bratislava, 1925, s. 226.

⁹⁵ Според румъните змия *serpi di casa* пази дома. Тя живее при огнището, където ѝ оставят да пие мляко, а убийството ѝ означава смърт на член от семейството. Много чести са изображенията ѝ върху жилището. *Pamfile, T. Mitologia românească*. București, 1916, p. 17 – 18.

⁹⁶ Същите вярвания се срещат и у молдованите. *Златковская, Т. Д.* Элементы культа змеи в духовной культуре народов Юговосточной Европы. – *Жива антика*. Скопие, 1974, г. 24, т. 1 – 2, с. 95; Молдоване. Кишинев, 1977, с. 269 – 271. Домашната змия носи благоденствие, а изчезването ѝ – нещастие.

⁹⁷ Според съвременните гърци домашните духове се явяват като сенища, змии и гущери. *Lawson, J. C. Modern Greek Folklor and Ancient Greek Religion*. Cambridge, 1910, p. 260. На остров Кипър стопанът *тoлакоз* има вид на смок. Древните гърци имали обичай да закопават глава от неотровна змия под прага, за да носи щастие. Според албанците всеки дом има голяма змия покровител (*vitore*).

⁹⁸ *Денисов, В. П.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1957, с. 27 – чувашите не убиват змия в двора, защото тя покровителства добитък. Според турците стопанът се преобразява в голяма змия или чер арап, против действията на когото оставят на вратата чесън и въглища; *Гордлевский, В. А.* Из османской демонологии. – *Избранные труды*. III, с. 310, 320. Във вярванията на някои африкански племена (нама, ваняруна и др.) изворите се пазят от змии.

⁹⁹ Според лужичаните митичният огнен *plon* (змей) носи злато, жито и мляко, въобще дава богатство на своите любимци, а също *repeznų zmiј* пази съкровища в земята, което се познава по силния пламък. *Wop ma zmiје* – е поговорката у лужичаните за богат човек, а чехите казват за хора, които са забогатели, „у тях се заселил плевник“ (огнен змей). Според руски легенди змей *деньгоносец*, заселил се в определена къща, носи богатство и дава мляко на кравите, а според немците черен дракон носи пари през комина. Също според чешки легенди драконът краде мляко и месо за своя господар, а ако го убият, ще се лишат от изобилието. В тези представи змеят се явява едновременно и крадец, и стопан, стопан на съкровище и на определен дом. *Афанасьев, А. Н.* Цит. съч., с. 537 и сл.; пак там, с. 562; *Urbańczyk, St. Religia pogańskich słowian*. Kraków, 1947,

s. 44. Според вярванията на съвременните гърци драконът напомня змия, но има и твърде фантастичен вид – често с рога, опашка, крила и зъби, изпуска огън, пази съкровища и люби жени. Драконът е мъж на ламята. Според една от представите тя е чудовище, което живее в извори и реки, причинява бури в морето, спира водите и ги пуска срещу човешка жертва. Друг образ на ламята е като слаба жена с дълга коса и с няколко крака или като жена, която танцува и привлича овчарите към жилището си. В същата роля е и румънският *smeul* – той пази съкровища, като пламък влиза през комина и превръщайки се в човек, измъчва жените, като им причинява безпокойство. Според поверията на башкирите, които твърде напомнят южнославянските, змия, която доживее сто години, става аждая, живее в езеро и пази съкровище. Вж. *Lawson, J.* Op. cit., p. 280; *Rodd, R.* Customs and Lore of Modern Greece. London, 1892, p. 186; *Abbott, G. F.* Macedonian Folklore. Chicago, 1969, p. 266; *Vlachos, T.* Geister und Dämonen Vorstellungen ... Südosteuropäische Raum. Österreichische Zeitschrift. Bd. XXV, Heft 3, 1971, S. 236; *Pamfile, T.* Op. cit. II, 1916, p. 244 – 247; Руджко, С. И. Башкиры. II. Л., 1925, с. 300.

¹⁰⁰ *Матъе, М. З.* Цит. съч., с. 43. Вж. също: *Hambley, W. D.* Serpent worship in Africa. Chicago, 1931; *Bauman, H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythen der Afrikanischen Völker. Berlin, 1936, S. 194.

¹⁰¹ *Томсон, Дж.* Цит. съч., с. 67, 260; *Полевой, В. М.* Искусство Греции. М., 1970, с. 49; *Kuster, E.* Die Schlange in der Griechischen Kunst und Religion. Geisjen, 1913; *Grimal, P.* Op. cit., p. 22. 57, 145.

¹⁰² *Picard, Ch.* Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes). I. P., 1948, p. 113; *Nilsson, M.* Minoan-mycenean Religion and its Survivals in the Greek Religion. Lund, 1927, p. 278, 284; *Sechan, L.* Les Grandes Divinités de la Grèce. P., 1966, p. 327.

¹⁰³ *Roussel, R.* Interpretation d'une épigramme de Calimaque. REG, t. 34, p. 266, 271; *Will, E.* Le relief culturel greco-romain. P., 1956, p. 56.

¹⁰⁴ *Клингер, В.* Цит. съч., с. 18; *Томсон, Дж.* Цит. съч., с. 260; *Шаревская, Б.* Старые и новые религии Африки тропической и южной. М., 1964, с. 110. Зулуси, индианци, ацтеки, жителите на Андаманските острови вярват, че покойниците приемат вид на змия или на тези животни, от които техните племена произхождат. Змията, която изпълзвява по време на жертвоприношението на Еной, се приема за душата на Анхиз. Масаите в Източна Африка не убиват змия до жилището си, защото се вярва, че това е душа на покойник, който посещава жилището си, и я кърмят с мляко. Според зулуси, кафри след смъртта душите се преселват в змия, а и мъртвите посещават близките си като змии. Вж. *Тейлор, Э.* Первобытная культура. II. СПб, 1894, с. 284 – 286.

¹⁰⁵ *Кацаров, Г.* Антични паметници на България. – ИБАД, 5, 1915, с. 16 – 17; *Димитров, Д.* Надгробни плочи от римско време от Северна България. С., 1942, с. 64, 66, 69.

¹⁰⁶ *Мушмов, Н.* Антични монети. С., 1912, с. 230, 243, 465, 480; *Canarache, V.* Le depot des monuments. Acta Philippolitana, p. 152, fig. 24; *Ruzicka, L.* Die Münzen von Pautalia. – ИАИ, 1932 – 1933, t. VIII, taf. IV, 18, S. 37 – 38.

¹⁰⁷ За тълкуването на централната сцена като инвеститура, извършвана от богинята майка – *Фол, Ал.* Втора година „Гетика“. – Изкуство, 1983, № 4, с. 4; *Чичикова, М.* Гробницата от Свещари. – Изкуство, 1983, № 4, с. 24.

¹⁰⁸ *Niederle, L.* Život starých slovanů, II, s. 47 – 49. На отделни места в Полша прадедът на рода се почита в образа на змия, която живее под прага или огнището. Част от изображенията на змия върху полските гербове се тълкуват

като тотемни представи. *Klawe, J. Totemism i pierw. zjawiska religijne w Polsce. Warszawa, 1920.*

¹⁰⁹ *Афанасьев, А. Н. Цит. съч., с. 113. Вж. също гл. I.*

¹¹⁰ *Вунд, В. Миф и религия. СПб., 1916, с. 110. За това допринася вероятно и самият акт на погребване – при трупополагане душата остава с трупа в земята, при трупоизгаряне – тя отлита с пламъците.*

¹¹¹ Тотемизмът е една от най-ранните форми на религиозно съзнание, присъщо на родовото общество. Човекът не отделя себе си от околната природа, като смята, че се намира в родствени отношения, подобни на тези в рода. Явлението раждане се обяснява с влизането на тотема в тялото на жената, а смъртта като превръщане на човека в тотем, което става един от източниците за култа към прадедите.

Според *В. Вунд. Цит. съч., с. 230*, тотемите прадеди имат генеалогическо значение, тясно свързано с обществените отношения. За тотемизма и за генеалогичните връзки между човека и тотема *Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 190 – 194.* Според древната семитска и вавилонска митология, както и според някои представи на абисинците се установява, че змията е в началото на човешката история, на човешкия род. В някои африкански митове първите хора могли подобно на змията да сменят кожата си и като я изгарят, да съществуват безкрайно. *Францев, Ю. П. Цит. съч., с. 323.*

¹¹² *Кагаров, Е. Култ фетишей, растений и животных в древный Греции. СПб, 1913, с. 292.* От змия се раждат герои, смятани за синове на Асклепий. Зевс като змия се съединява с Персефона и се ражда Сабазий, който пък от своя страна също като змия се съединява със своята жрица в Мала Азия. Аполон в образа на змия се съединява с дъщерята на Дриопс. В раждането на известни исторически личности също се отрежда известна роля на змията. Александър Македонски според някои версии е бил заченат от змия, която често виждали в спалнята на майка му, а Август – от дракон, който се съединил с майка му в светилището на Аполон. Често геният се явява във вид на змия, за да предвещава нещо съдбоносно, че ще се роди знаменит син в семейството. Твърде интересна е легендата на Ерехтониос – дете змия или дете, пазено от две змии. То се смята също и за син на Хефес и земята, поверен от Атина на дъщерите на Кекропс да го пазят. Самият Кекропс има горна част на човек, долна – на змия. От него произхожда цар Ерехтей. *Томсон, Дж. Цит. съч., с. 260.* В храма на Асклепий в Епидавър бездетна жена сънувала, че имала общуване със змия, след 9 месеца родила момчета близнаци. Според *Е. Кюстер* Асклепий има тотемен произход на виеща се змия.

¹¹³ *Кагаров, Е. Цит. съч., с. 294.* В западноафриканското племе палегве се извършва тайнствен обичай от жени, които, голи, със змии в ръце, изпълняват твърде похотлив танц и песни. – *Томсон, Дж. Цит. съч., с. 210 – 214, 232; Kuster, E. Op. cit., S. 147 и сл.*

¹¹⁴ *Grimal, P. Op. cit., p. 413, 432.* Според легенда офиогените са потомци на едно чудовище от свещената гора на Артемида и Алия, дъщерята на Сибарис. *Grimal, P. Op. cit., p. 432; Strabo, XIII, I, 14.*

¹¹⁵ *Van Gennep, A. Les rites de passage. P., 1909, p. 182 – 203.*

¹¹⁶ За змея и във връзка с тотемизма вж. *Zečević, Sl. Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije. – Македонски фолклор, 1969, № 3 – 4, с. 362; Knežević, Sr. Zdrawle i bolest u našim narodnim igrama. – Македонски фолклор, 1969, № 3 – 4, с. 352.*

¹¹⁷ Zelenin, D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin – Leipzig, 1927, S. 390 – 391. Във вярванията на източните славяни огненият змей влиза през комина и става красив младеж, а жената, която посещава – слабее, става неизлечимо болна, умира или се самоубива. Случвало се да роди и мъртви деца или деца, които умират или пък са уродливи – Максимов, С. В. Цит. съч., с. 220 – 222. Когато падат звезди, се казва, че змейове отиват при девойки и самотни жени и от тази връзка се раждат герои и кикимори. Подобни представи за змей, който отвлеча жени, се срещат и у литовците за Айтварас, у поляци, у чехи и словаци, за змей Рарог, у украинци за Рариа, както и в славянските приказки за змея, който в сватбената нощ свлича кожата си и става човек.

¹¹⁸ Маринов, Д. Избрани произведения. Т. 1. С., 1981, с. 530 – 531.

¹¹⁹ Колева, Т. За произхода на пролетните момински обичаи (лазаруване, кумичене и буенец). – В: Проблеми на българския фолклор. С., 1972, с. 367 – 372.

¹²⁰ А. ван Женеп нарича обреди на преминаване всички обреди, които съпровожда всяка промяна на място, състояние, социална позиция и възраст.

¹²¹ Песните с мотива за отвлечане на девойка от змея са твърде близки до тези за отвлечане от слънцето, което е забелязано от П. Р. Славейков. За змеевете. – *Ден*, № 5, 12 март 1875. Отвлечането на девойка от слънцето става на Великден и на Гергьовден.

¹²² Илиев, Ил. Развитие на мотива за змей и девойка в българските народни вярвания. – АКЕ, 1985. Там и за легендата Лазар като посветителен обред.

¹²³ Търнер, В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 171, с. 231 – 232, за лиминалната фаза е характерно опростяване и унищожаване на социалната структура, а обогатяване на мита и ритуала.

¹²⁴ В ранния стадий от развитието на съзнанието жив и мъртъв са еднозначни понятия, а смъртта се схваща като преселване, превръщане от един в друг вид, като връщане към изходното състояние. Вероятно с оформянето на представата за душата като самостоятелна субстанция смъртта започва да се схваща като отделяне и открадване на душата от тялото. Тези два момента откриваме в митологемите на змията (като двойник на човека и като душа на покоен прадед) и змея.

¹²⁵ Günter, H. Kalypso. Halle, 1919, p. 151.

¹²⁶ Сватбата е типично изображение на саркофазите; брачните богове са богове на смъртта; погребалната процесия и сватбената процесия са еднакви; невестата я водят нощем при факли; брачното легло се уподобява на смъртното ложе и шествието около олтара е аналогично на погребалните обреди Фрейндерберг, О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 78.

¹²⁷ Штенберг, Л. Я. Избраничество в религии. – В: Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 140 – 142. Той характеризира явлението като избраничество в религията – божество или друго същество се влюбва в девойка и я отнася в царството на смъртта.

¹²⁸ Иванова, Р. Единството на семейната обредност. – В: Обреди и обреден фолклор. С., 1981, с. 29 – 49.

¹²⁹ Котляревский, А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868, с. 66, 76, 223, 232. Stahl, P. H. L'organisation magique du territoire villageoise. – L'Homme. MCML 23, v. 13, 3, p. 160; Komarovskiy, J. Tradicna svadba u slovanov. Univ. Komenskeho, 1976.

¹³⁰ Тончева, Г. Сюжетът „погребално угощение“ върху паметници от Одесос. – *Археология*, 1961, № 4, с. 18 – 23.

¹³¹ Огненова, Л. За централния сюжет и за авторството на стенописите на Казанлъшката гробница. – *МПК*, 1974, № 2, с. 9 и сл. Маразов, И. К иконографии и семантике росписей Казанлъшккой гробницы. – *Pulpudeva*, 2, Sofia, 1978, с. 367 – 381; Хиерогамията от Летница. – *Археология*, 1976, № 4, с. 9.

¹³² Изображението е направено върху погребален паметник; висока жена поднася нарове или ябълки – плодове с брачна семантика, но с отношение и към подземното царство, и като символи на безсмъртие често се срещат и върху други надгробни паметници. Колесницата е елемент и на сватбеното шествие, и на погребалната церемония. Съвместното угощение (особено пиене) на младоженците има обреден характер и означава нарушаване на брачната екзогамия и предшества брачното свождане.

¹³³ В новогръцка приказка драконът съобщава знание на героя, като го гълта и изплюва. Такава способност притежава и змийският цар. Според вярвания на келти и германци змийският цар носи корона и златен венец с безценен камък. През пролетта излиза пръв и ако се постави пред него червен плат, той оставя короната си, която носи успех и богатство. Според вярвания на славяните короната на царя на змиите носи богатство и знание. *Афанасьев, А.* Цит. съч., с. 558. В чешките народни вярвания царицата на змиите сваля короната си в деня на св. ап. Петър и Павел, за да се къпе или ако пред нея оставят бял плат. Според арменците понякога нощем тя хвърля високо своя вълшебен камък, който засиява; ако някой го хване, ще бъде много щастлив. Според грузински предания, който притежава елмаз от главата на змията, ще му се изпълнят всички желания; змия като награда за спасението ѝ от смърт дарява героя с вълшебен камък или със способност да разбира всички езици, или с богатство; или пък като опита змийска кръв героят получава чудни способности – *Вирсаладзе, Е.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 80.

¹³⁴ Змията в представите на много народи е нещо и мъдро животно, което знае езиците на всички животни. Безценният камък носи богатство и щастие. В „Старата Еда“ вкусването на драконова кръв дава способност да се разбират езиците. В украинските вярвания тази способност се получава от каша, сварена от вода с варени змии. Касандра получава своя пророчески дар от змия, а Аполон трябва да убие змея Питон, за да овладее пророческото изкуство.

¹³⁵ Ако мохамеданка иска да роди, тя носи три дена черна змия. Според представите на французи и германци змийската кожа и глава носят успех. Части от змията се използват и в магическите лечебни практики. Чехи и руснаци носят глава или кожа от змия против магии, за здраве. Руснаците даже носят гердан от змийски глави против треска, а поляците слагат и на пояса си змийска глава против болест и магии. Особено разпространени сред руснаците са амулетите змеевики. *Сахаров, И. П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. I. СПб, 1836, с. 27, 31; *Blankoff, J.* A propos du dvoéverie et des amulettes zmeeviki. – Communication présentée par les savants de Belgique. Bruxelles, 1973, p. 68 – 84; *Buschan, G.* Sitten der Völker. III, S. 315.

¹³⁶ Сигурд се потопил в кръвта на убития от него дракон Фафнир, но поради залепен лист едно място останало ненамазано и уязвимо. Михаил Поток намазал Авдотя с кръвта на убития змей и тя оживяла. Апотропейна сила притежава и кръвта на убита змия. С катран тя се маже по вратите, за да прогонва болестите в магическата практика на руснаците. Подобни представи са отразени в героичния епос на много други народи.

¹³⁷ У много народи се вярва, че всяка крава има смок, който я бозае. В чешки и немски поверия змеят пие мляко заедно с децата. Огнен змей според повери-

ята на източните славяни посещава млади жени да пие мляко, а те слабеят и умират. Вещици се превръщат в змейове и пият от кравите мляко. На хълма Перин в Новгород живеел змей Перун, който всяка нощ отивал в Илмен при волховска краварка. Поверието, че змии бозаят от жени мляко, се среща и у германците. Подобно на българските се среща вярването, че змии, влезли в стомаха на хора, могат да се извадят с горещо мляко. Представата за змията и змея, които смучат мляко, е отразена и в названията: бълг. *смок*, бел. *цмок*, пол. *smok*, чеш. *smok*, лит. *змакач*, които са производни от глагола *смуча*, *суча*; пол. *smoktac*. Полският *smok* е дракон за разлика от *węż* 'смок'. Млякото се смята, както и медът, за небесна храна, еликсир на живота. Древните гърци правели жертвените си възлияния с мляко, мед, масло, вода – *Jobes, G. Dictionary*, p. 1147. В Индия първото мляко от кравите се поднася в жертва на Нага, обожествен дракон или змия, получовек-полузмия, или на Индра, също асоцииран в някои версии със змия.

¹³⁸ Според полски, руски, украински, белоруски вярвания пожар от гръмотевица може да се угаси само с мляко. По време на буря монголите стоят с ведро мляко, за да гасят, ако някъде стане пожар. Според бурятско предание тенгриите, причиняващи мълниите, изливали на земята особен вид мляко, което може отново да се изкачва на небето подобно на белемнитите (небесни камъни, стрели). *Афанасьев, А. Н.* Цит. съч. I, 1865, с. 379; *Сумцов, Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 401.

¹³⁹ *Jobes, G.* Op. cit., p. 784.

¹⁴⁰ *Иванов, В. В., В. Н. Топоров.* Исследования, с. 5 и сл.

¹⁴¹ *Иванов, В. В., В. Н. Топоров.* К семиотическому анализу мифа и ритуала. *Signe, Language, Culture. The Hague – Paris, 1970*, p. 342. Първоначалната функция на змея като културен герой се възприема от бога на гръмотевицата в тази функция, благодарение на което змеят се осмисля като отрицателно начало и става преразпределение на атрибутите на змея и бога на гръмотевицата. Постаро състояние е отразено във ведически химн, дето гръмотевицата, дъжда и града управлява Вритра, змеят враг на Индра; той задържа и небесните крави. В химни Индра се възхвалява, че произвел огъня между два камъка, слънцето, небето и утринната заря и завоювал кравите (Ригведа, I, 32, 12; I, 32, 4; II, 12, 3). В белоруски предания Перун държи хромел и с триене възпроизвежда гръм и мълния – *Иванов В. В., В. Н. Топоров.* Исследования, с. 338.

¹⁴² Според източните славяни стрелите (гръмови камъни, бравички), с които пророк Илия преследва нечистата сила и имат качеството да са лековити, са шлифовани оръдия от каменния век (повече от неолита) – *Макашина, Т. С.* Ильинден и Илья пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян. – В: *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982, с. 97. Индоевропейската представа за каменното небе е също *terminus ante quem*.

¹⁴³ *Маринов, Д.* Избрани произведения. Т. 1, С., 1981, с. 625.

¹⁴⁴ *Штенберг, Л. Я.* Цит. съч., с. 358. Вж. и *Фрэзер, Дж.* Золотая ветвь. М., 1928.

¹⁴⁵ *Максимов, Е. Н.* О взаимодействии религии и фольклора на примере образа волшебного змея из сказки о потерявшем кораблекрушения. – В: *Древний Восток, сб. 2.* М., 1980, с. 120 – 125; В един от най-древните митове, запазен в папирус, се разказва как корабекрушенец попада на остров, на който живее змей. Змеят оплаква загиналата от бурята девойка. Тази девойка попаднала на острова по предназначение, т.е. била изпратена за змея като негова жена.

¹⁴⁶ Според В. Я. Пропп мотивът за принасяне на такава жертва най-пълно е застъпен в класическите страни на ранното земеделие (Мексико, Египет, Индия, Китай, Гърция). Ако при разцвѣта на обичая чужденецът, който се появява и освобождава девойката, би бил убит, при отмирането на обичая той става герой.

¹⁴⁷ Пропп, В. Я. Змееборство Георгия в свете фольклора. – В: Фольклор и етнографии русского Севера. Л., 1973, с. 195 – показва, че иконите на св. Георги на кон не се срещат в храмовете на московския Кремъл и привежда мнението на В. Н. Лазарев, че византийската църковна живопис предпочита изображението на изправения св. Георги с щит и копие. Апокрифното житие на св. Георги се забранява от официалната църква. Ручкина, Н. Л. Греческие акритские песни о герое, убивающем дракона. – В: Славянский и Балканский фольклор. М., 1984, с. 235 – 242.

¹⁴⁸ Михайлов, Г. Траките. С., 1972, с. 184 – 185.

¹⁴⁹ Басилов, В. Н. Избраници духов. М., 1984, с. 46.

¹⁵⁰ Новик, Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984, с. 133.

¹⁵¹ Подобно на змей *стухачът* заспива при буря като мъртъв, а душата му лети в бой, за да отпѣди градоносен или привлече дъждовен облак. Но той има помитичен вид. Вярва се, че в облаците пребивават души на живи хора. У другите славяни се срещат подобни вярвания в *планетници*, *облачници*, *хмурници*, които са полухора, полудемони. У украинци и поляци това са живи хора, които при буря изчезват от земята, притеглят облака и го изпращат, после те падат от небето и живеят сред чужди селяни, а след известно време облакът отново ги вдига. Според белоруси и частично западни поляци облаците се управляват от удушени, обесени и удавени, докато северните поляци и западните белоруси нищо не знаят за подобни духове. Вярата в змееве *стухачи*, *планетници* е непозната за североизточните славяни. К. Мошински допуска влияние върху представата за същества, подобни на *стухача*, защото славяните нямат собствен термин за тях и вероятно са заели образа от други народи. Moszyński, K. Op. cit., p. 650; Кулишић, С., Петровић, П. Пантелић, Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 142 – 144. Според сърбите особени хора – мъже знахари са способни да отклонят града. Те се извисяват в облаците и се бият с халата или нечистите покойници. Разказва се, че при поява на градоносен облак те изчезват, а се връщат окървавени, защото се бият с тези, които водят облака. Толстые, С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. – В: Славянский и балканский фольклор. М., 1981, с. 105.

¹⁵² Ако се роди дете с израстъци, които учудват, тъй като това рядко се среща, се смята, че е заченато от юнак. Ако не проживее, става ангел небесен, ако проживее известно време, след смъртта душата му отива в тялото на юнак като Крали Марко. Мястото, където погребват мъртвородено дете, особено ако то е белязано, добива магическа сила. Големанов, Г. Материали по народната медицина из Горнооряховско. – СбНУ, 30, 1914, с. 39.

¹⁵³ Български юнашки епос. – СбНУ, 53, 1971. Иванова, Р. Калевалата и българският юнашки епос. – БФ, 1985, № 3, с. 46; Райтер, Н. Смъртта на Марко. – БФ, 1984, № 3, с. 29; Теодоров, Е. Български народен героичен епос. С., 1981, с. 43 и сл.

¹⁵⁴ Зечевић, Сл. Цит. съч., с. 68.

¹⁵⁵ Светците дават на св. Никола чаша вино, която „ни я пие, ни напива | | ни я дава, ни предава, на заусна, та задрема | | та изнуца златна чаша; трепна с крило, прифана я.“ – БНТ, т. 4, с. 592; СбНУ, 3, с. 5; СбНУ, 4, с. 22; СбНУ, 11, с. 5.

¹⁵⁶ Вагнер, Т. К. К изучению рельефов Георгиевского собора. – СА, 1960, № 1, с. 102.

¹⁵⁷ Ангелов, В. Митологични мотиви в българската възрожденска дърворезба. – *Проблеми на изкуството*, 1978, № 4, с. 42 – 47.

¹⁵⁸ Такива изображения се срещат на външните стени на църквите „Св. Димитър“ в Радомир, „Архангел Михаил“ – с. Студена, Пернишко, над входната врата на „Св. Никола“ в с. Литаково, Ботевградско, дворната врата на „Св. Възнесение“ в с. Живовци, Берковско. Вероятно човек змей е представен на западната външна стена на църквата в с. Костуринци, Пернишко. Изображение на змей се среща върху моста над р. Янтра при гр. Бяла, над р. Студена в Перник (описан от К. Иречек). За изображение на ламя и змей вж. *Василиев, А. Каменни релефи*. С., 1957, с. 55 – 66; *Каменна пластика*. С., 1973, с. 97; *Попов, Ат. Изображение на змей върху сграфитокерамика*. – *Векове*, 1976, № 3, с. 79 – 81. *Любенова, И.* За скулптурата по църковните сгради от Възраждането. – *БФ*, 1984, № 3, с. 10 – 17. *Демирев, Вл.* Митологични мотиви върху домашни иконостаси и надгробни паметници от епохата на Възраждането в с. Градец, Сливенски окръг. – *БФ*, 1984, № 3, с. 21 и сл.

¹⁵⁹ Вагнер, К. Г. Проблема жанров в древнорусском искусстве. М., 1974, с. 54. При това колкото по-правдоподобно амулетът изразява своя „първообраз“, толкова по-високо се ценят неговите предпазващи свойства.

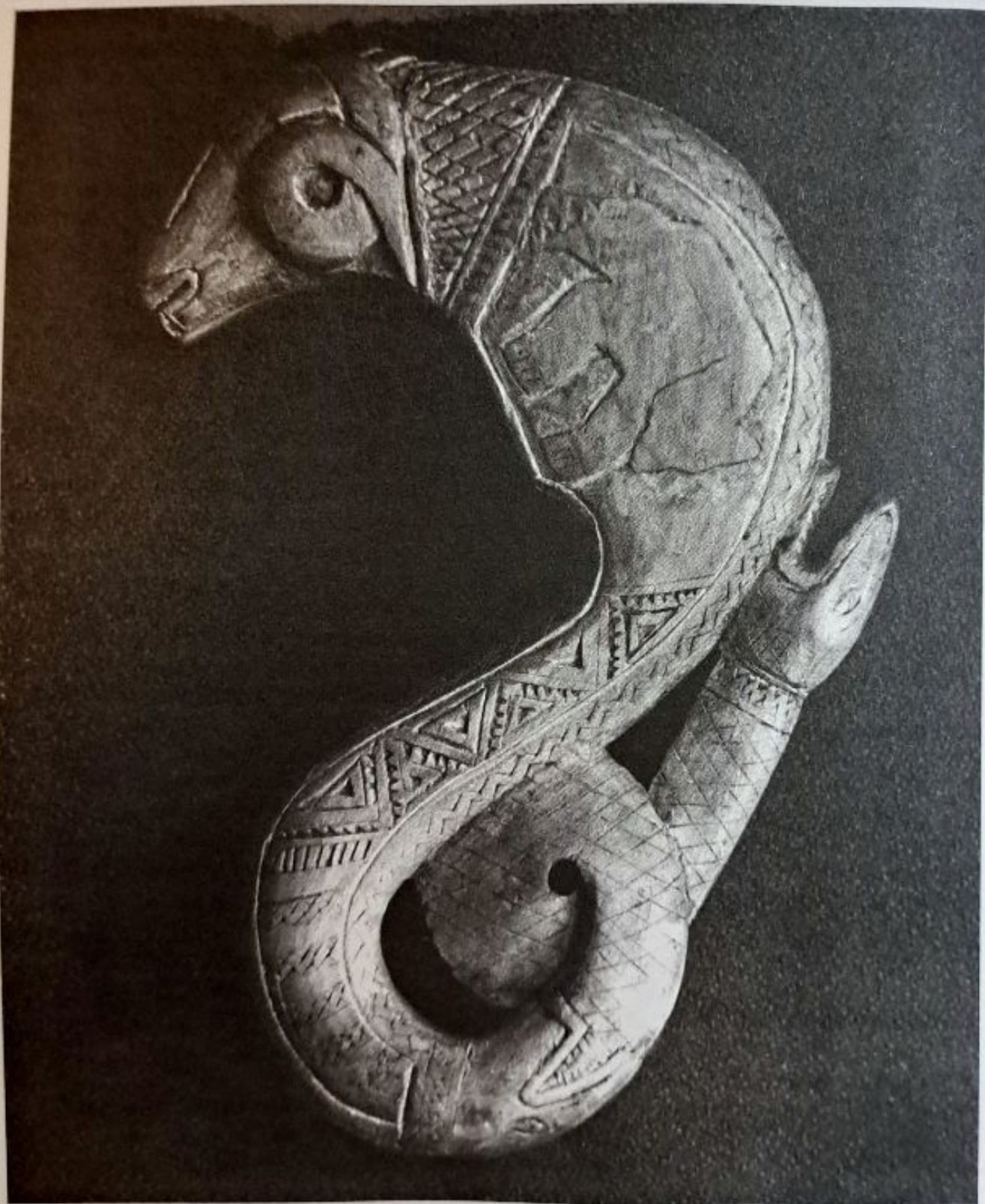
¹⁶⁰ Лихачов, Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, с. 247 – 254.

¹⁶¹ Василенко, В. М. Образ дракона-змея в новгородских деревянных ковшах. – В: *Славяне и Русь*. М., 1978, с. 332.

¹⁶² Според К. Mosziński. *Op. cit.*, s. 650, балканските славяни смесват митичните змейове с метеоритите (подобно на северните славяни) и с митичните змии (подобно на украинците).



Каменен релеф от църквата „Успение Богородично“ в с. Костуринци, Пернишко



Овчарска гегга

Трета глава

Между живота и смъртта. Самодиви, орисници, болести

Самодиви

Според народните вярвания от края на XIX в. самодивите са прекрасни женски същества. Народът ги нарича още *самовили* – в по-стари сведения, в западните райони и Странджа, а *юди* – в Пиринския край и Западните Родопи. Срещат се и други названия с локално разпространение: *видефки*, *майки*, *немоции*, както и евфемизмите: *бели-червени*, *сладки-медени*, *живи-здрави*, *медени-маслени* (което се отнася и до други същества като орисници, болести)¹. Те живеят по високи планини, като Беласица, Рудин планина, Витоша, а също и в Рила, Родопите и Стара планина, край извори, реки и езера. Но любимата им планина е Пирин с нейните 77 езера². Те се събират и играят под високи стари дървета с голяма сянка (дъб, орех, тополя), наричани *самодивски*. Самодивите често живеят на бук, на дървета без връх (*аловити*), а ясенът и яворът ги прогонват³. Те са красиви и грациозни, най-често с дълги червени коси. Облечени са в бели дрехи, препасани с пояс в цветовете на дъгата. Носят бяло було, наречено сянка или лъч, и се вярва, че в него е тяхната сила. Ако някой открадне булото им, те се превръщат в обикновени жени. Според някои представи имат и криле, с които летят до облаците⁴.

В песенното народно творчество техният образ е предаден твърде поетично. Самодивата язди сур елен, обюзден със змии, и е въоръжена с лък и стрели:

*Тогай стана Вида баждаржийка
она язди суроста елена.
Що е елен, елен шестокрилец,*

зенгии ѝ зелени гущере,
камджия ѝ от зелена смока,
юзда ѝ е до две люти змии

(СБНУ, 1, с. 55)

В друга песен Гюра самовила излиза да се бие с Марко:

Па излезна от сини облаци
на фанала един сур елен
и фанала до три люти змии.
От две змии узда му направи,
а третата за камшик остаи.

(СБНУ, 53, (147))

В песенното народно творчество се срещат и индивидуализирани образи на самодиви, между които Стана самовила – посестрима на свирци и песнопойки, Дена – посестрима на овчари и пастири, Магда – на болярки. Между самовилите най-стара е Димна, а Гелмеруда или Гюргя – най-млада. Разновидност на самодивите в Охридско, Стружко, Скопско са *стиите* – жени с дълги разпуснати коси, които живеят в реки и дълбоки води⁵.

Според някои вярвания по средното течение на Струма и Места юдите са три жени, които живеят в горите и в някои растения като бръшлян, здравец. За да се умилоствият юдите, когато тези растения се берат, се оставя монета или конец от дрехата⁶. Самодивски се смятат и растенията росен, смил (смин), шипка, къпина, хвойна, които също са свързани с лечебни магии.

Растенията, които имат отношение към самодивите, условно могат да се разделят така:

I. Дървета и растения, на които самодивите живеят. Те са труднообработваеми – бук; образуват студена и дебела сянка – дъб, орех, или имат бодли – шипка, къпина. Самодивите се крият в здравеца, имела (*Viscum album*) и бръшляна (*Hedera helix*).

II. Растения, които са любими за самодивите: риган (*Origanum vulgare*), мащерка (*Thymus*), смил, смин (*Gnaphalium utiginesum*), но най-любим от всички е росенът (*Dictamnus album*).

III. Растения, които им служат за храна: ябълки, череши, вишни, плодове на калината (*Sorbus aucuparia*).

IV. Растения и дървета, които прогонват самодивите и предпазват хората от среща с тях: ясен, явор, бряст (жените носят ведра и кобилици от ясен и явор), пелин (*Artemisia*), селим (*Levisticum officinale*), вратига (*Tanacetum vulgare*), комунира (*Melilotus officinalis*), тинтява (*Gentiana*), лепка (*Galium aparine*).

Подробното разглеждане на самодивските растения показва, че голяма част от тях имат силна миризма и богато съдържание на етерично масло. Почти всички въздействат върху нервната система като възбуждащо или успокояващо средство. Друг техен лечебен ефект е свързан с лечението на остри ставни заболявания, предимно на ревматизъм. Не на последно място е лечението на кожни заболявания – циреи, екзема и обриви. Много малка част – блъшлян, росен, вратига, имел, лекуват стерилитет.

Самодивите обичат да играят, да връзват люлките на децата си, да слагат софрата си на различни места. Най-често това са нечисти места като бунището, където се хвърлят сметта, помията, или усойни места – под стари дървета, като орех, топола, бряст, дъб, под шипка или къпина. Те живеят и на места, където някога се погребвали некръстени деца и хора, починали от неестествена смърт – границата между нивите, под капчука. Живеят и на *нишан* на нивата (белег за собственост), на *обраното* (където се обръща ралото). За самодивски места се смятат и мостове, запустели църкви, воденици, особено левообръщащи се воденици, чешми и кръстопътища. Срещат се различни описания на тяхното хорище. Според едни то е кръг с утъпкана трева, а по средата, където е свирачът им, тя е тъмнозелена. Според други – то не обрасва със зеленина, защото, където самодивите играят, тревата изгаря. Софрата им е кръг от отровни гъби или от дребна трева. Тя се намира под капчук, под големи дървета, на нечисти места, на гроб на некръстено дете⁷. Ако човек настъпи тяхната софра или хорище, разболява се, ослепява, оглушава, парализира се, осакатява. Същата участ ще сполети всеки, който, като ги срещне, им проговори или ги нарече с обидни думи. Затова строго се спазва забраната да се спи, оставя дете, уринира на самодивските места⁸.

Определени местности са свързани с предания за самодивите, което е отразено и в топонимията. Самодивски места се споменават в народните песни, разкази и предания: *самодивски кладенци и езера, Самовилски кладенец, Самовилско езеро, Самовилска чешма, Самовилско игрище, Самовилско падило, Самовилски дервент, Самовилска планина, самовилско селище, Самовилско свърталище*⁹.

В народната вяра и фолклора е разпространено вярването, че самодиви пазят извори и чешми. Твърде сърдити същества и особено опасни за момите, ергените и младоженците са планинските самодиви, които живеят под корените на ония дървета, при които се намират извори. Когато се налива вода, им се оставя малка жертва¹⁰. Често на дърветата до такива извори има завързани

конци, парцалчета от дрехи. Те се оставят от здрав човек, за да не се разболе, като пие вода, или от болен, който иска да оздравее.

Българският юнашки епос е запазил митологемата за спиране на водата от самодива, с което се нарушава основна жизнена необходимост. Самодива (Вида, Гюря, Гюргя, Вела) заключва изворите (в пещера или в сухо дърво, което на върха е зелено). Марко погубва самодивата и водата потича¹¹. Ролите на самодивата и на Марко дублират змеят ламя и змеят змееборец. Дървото, в чиито корени е изворът, еквивалент на космическото дърво – олицетворение на космоса, е заплашено от изсъхване, което означава разрушение на живота.

Представата за самодивите като владетелки на планини, поляни, гори, извори е добре запазена в песенното народно творчество. Те наказвали всеки, който наруши тишината и спокойствието им, навлезе в техните владения. Иве по молба на Марко запява в самодивската гора; разгневена, Вида савила го прострелва и се скрива зад месеца. Марко литва на своя кон, намира я и я заставя да съживи Иве.

*Па си викна Иве, та запоя,
речовита песен, гласовита,
реч изнесе у поле широко,
глас му ойде у гора зелена –
у полето трева полегнала,
у гората лиске попадая,
долове се с гласи напуниа.*

(СбНУ, 53, № 153, Самоковско)

*От далеч ги Вида не познала
та пунала тая остра стрела.
Първа стрела Иве ударила
удари го у ясното гърло,
втора стрела Иве ударила
удари го между двете очи,
трета стрела Иве ударила,
удари го у клетото сърце.*

(СбНУ, 53, № 157, Пернишко)

Марко се качва на своя кон, стига ясният месец:

*та улови вилу посестриму,
улови я за дългите коси,
та у сведе доле на земята.
– Фала тебе, побратиме Марко,
немой брате, нищо да ми сториш,
я чу Иве лесно да съживим! –*

*Па си събра вила посестрима,
па си събра травки и билъчинки,
па ги свари ю ново грненце
та намаза Иво побратимче.
Рипна Иве на юначки ноге,
юнак било, по юнак станале!*

(СБНУ, 53, № 154)

Мотивът за убийството на свирача в народната поезия се приема за орфеевски и напомня сюжета за убийството на Орфей от вакханките¹². Като господарки на поляната самодивите събират данък тревнина.

*Подрукна си Димна юда
Димна юда, самовила
у връх бяла Беласица:
– Кратовене, бъзюргене,
що ке ми дар дарите
да ви в село не дохождам,
да ви щета не очина.*

(БНТ, т. 4, с. 190, Неврокопско)

Данъкът, който самодивите събират, са човешки жертви – два юнака неглавени, невести бездетки, дечица млечничета, моми песнопойки, момчета кавалджии, невести хороигри. За да ги умилостивят, овчарите им принасят жертви. Самодивите избират и девойки, които да им носят лъковете и стрелите, да им къпят децата, да ги веселят. Самодивите наказват мома Йова, която си измива бялото лице и църните очи на самодивското езеро на Влашка планина.

*– Сестрице ле, мори Йово,
айде, Йово, с нас да идеш
да ни банаш мажки деца,
да ги банаш, да ги лулаш,
малки деца пеленчета,
да ни носиш лаковете
лаковете и стрелите!*

(БНТ, т. 4, с. 163, Благоевградско)

Среща се и вариант, в който девойката моли самодивите да я оставят за Великден, а да дойдат да я вземат за Гергьовден (или Спасовден)¹³. Самодивите често отвличат овчари да им свирят, деца да им вършеят смил. С отвличените девойки, момци и невесты самодивите доизграждат своите калета, които строят във въздуха¹⁴.

Вихор ми вий во гора зелена
 не ми е вихор, лю ми е юда,
 гора трошеше, двори градеше.
 Темел зафаща се стари люди
 се стари люди, се с бели бради.
 Зидаве зиде керпичи клава,
 керпичи клава се малки деца,
 кой от година, кой от половина.
 Диреци клава се млади момчина,
 се армосане, се не венчане.
 Две порти клава се малки дивойки,
 се армосане, се не венчане
 Две порти клава се млади невести.

(Веркович, № 1, Серско)

Самодивите са страстни любители на музиката и танците. В народните песни е развит мотивът за облог на самодиви с овчар, който свири на меден кавал или яворова свирка. Ако овчарят ги надсвири, ще му дадат най-малката и хубава юда или му опрощават тревнината, а ако загуби, му вземат „русата глава и черните очи“¹⁵. В двубоя на овчар и самодива, която причинява щети на стадото му, овчарят ѝ нанася смъртен удар между очите.

Дек паднале чръни очи,
 там извереле две езера;
 дек паднала тънка снага,
 там израсло листно дърво,
 дек паднала руса коса,
 там изникнала ситна трева.

(БНТ, т. 4, с. 137, Белослатинско)

Срещан мотив е освобождаването от юнак, от Крали Марко, от св. Георги на роби, овчари, лозари, орачи, заробени от самодивата¹⁶. Често срещана тема е любовта на самодива със смъртен овчар. Любените от самодивата ергени са бледи и болни. За да ги разделят, майките и сестрите им събират специални билки – вратига, пелин, комунига, които вшиват в пояса или шапката на ергена. Често обаче юдата разбира измамата, накарва го да ги махне и го разкъсва¹⁷. Митологемата за самодивската любов твърде много напомня змеицата, която се явява на овчаря като мечка стръвница. Според отдавна изчезнали, но запазени само в народните песни представи женитбата със самодивата е възможна, но краткотрайна. Обикновено овчарят спечелва самодивата на облог или я отвлича, като открадва пояса, крилата или венеца ѝ. Когато им се роди дете, на кръщаването му тя по собствено желание или по

настояване на кума иска да играе самодивско хоро. Мъжът ѝ се надява, че като има дете, няма да избяга, дава ѝ крилата или пояса и тя излита през комина¹⁸. Във всички песни се подчертава, че самодивата не се занимава с женските видове домашна дейност – не тъче, не преде, не гледа къща. За да остане завинаги, овчарят изгаря ризата или венеца ѝ.

Понякога самодивите се побратимяват с юнаците. Много юнаци са получили безмерната си сила, защото сукали мляко от самодива (Секула детенце, Крали Марко, Момчил юнак и др.). С помощта на самодива юнаците се спасяват от враговете си, лекуват и съживяват близките си с жива вода или с билки.

Самодивите живеят на *край-света*, където небето и земята се допират. За тяхното село (с. Змейково) се минава през три планини. Дотам никой освен свраките и орлите не може да отиде. Свраките вършеят смил, а старите орли (*картали*) теглят колесницата на самодивите. Затова тези птици се връщали оскубани поради тежкия труд¹⁹. На земята самодивите са от пролетта до есента, от Благовест (25 март) до Секновене (29 август). Те се явяват през нощта в злото време (*потайна доба, глуга доба, ни в туй, ни в онуй време, петляно време*) от залез до първи петли. Тогава играят и се къпят. Ако човек се доближи до тях или им проговори, го убиват или лишават от глас и памет²⁰. Според вярвания в Пазарджишко и Скопско самодивите правят софрите си по обяд, тогава те са много зли и затова при голяма жегата на обяд не се излиза. Съществува поверието, че през нощта тези същества се явяват като самодиви, а през деня като вихрушки. През нощта самодивите ходят с гайди и тъпани, под чиито звуци играят хоро, с подвикване иху-у като на сватба.

Според по-стари вярвания те били само жени, но гайдарят им е мъж. Разказвали се много случки за среща със самодивска сватба. Булката дарява срещнатия, дава му да пие вино, а той ѝ дава пари. Когато обаче пропее петел, светне огън или се прекръсти, човекът вижда, че полученият дар са листа и клонки, вместо бъклица с вино държи коруба на костенурка или конски череп; парите са се превърнали във въглища, а самият той е качен на високо дърво, най-често върба²¹.

Самодивите са невидими свръхестествени същества²². Обикновено се чува само техният глас. Те обаче се виждат от хора, родени в събота – *съботници*, особено в събота пред Великден, срещу задушница или през мръсните дни и в полунощ на Бъдни вечер. Видими са и от *повтараци* (хора, които като деца са били веднъж отбити и отново засукали), от деца на самодиви (*мешани*), кучета съботници или „четверооки“, с дамки над очите.

Самодивите напомнят хората. Те ядат, раждат деца, женят се. Според някои поверия са умрели грешници, които ни земята, ни небето иска да прибере²³. Самодиви стават и отвлечените от тях девойки. Харесат ли някого, той преждевременно умира и влиза в техния кръг²⁴. Среца се поверието, че броят на самодивите е четен („били чифт и чифт“). За тях хората били слепи. При среща с човек те казвали „ето един сляп“²⁵. Самодивите се хранят с бял хляб, мед, ябълки, гъби, червени брекини (*sorbus aucuparia*), пият само вода, не ядат свинско месо и лой²⁶.

Ако анализираме състава на хранителните продукти, ще установим, че в своята цялост храната е богата на въглехидрати, белтъчини и витамини. Например плодовете на калината съдържат сорбит (25,3), захар (6,5), пектин (2,0) витамин С. По своите хранително-вкусови качества гъбите съперничат на месото, но без токсичните вещества в него. Те са богати на белтъчини. Например печурките съдържат белтъчини (45,5 %), които превишават белтъчините на пилешкото (16 %) и яйцата (10,7 %). Използваните подправки са чубрица (*Satureia hortensis*) и босилек (*Ocimum basilicum*), богати на етер и с лечебен ефект върху нервно-психичните заболявания, чиито причинители, според народната вяра, са самодивите.

Против опасната среща със самодивата освен изброените погоре забрани се носят чесън, различни треви, кост от мъртва жена, змийска кожа, ципа от новородено, пепел, тамян; човек пали огън или се прекръства. Не бивало хората да се оглеждат в огледало на свещ или в чист извор²⁷.

Според представи от западните и отчасти от южните райони на българската етническа територия вихрушката се нарича юда или самовила. Вярва се, че тя самата е самодива или сестра на самодива. Според други вихрушката е самодивски танц. Като завее, казват „свила се юда“²⁸.

*Свила се вила-вирушка
горе небето лижеше
доле земята метеше.*

(Стоин, ТВ, № 1429)

*Свилъ ся вяръ вярүшкѣ
зе на Драган десин крак
десин крак, десна рѣчица.*

(Стоин, ССБ, с. 10, № 25)

*Подунал тихи ветер,
три силни вилни ветерүшки.*

Не ми били ветерушки,
лю са били до три юди.
(Веркович, № 2, Серско)

В народните песни вихрушките са сестри на самовилите. В двубоя със Стоян овчар самодивата се обръща:

– Вихрове, сестри вихрушки,
днес ще мя Стоян надвие! –
Вихрове ся се спуснали,
вихрушки ся се съвили,
че са Стояна дигнали
от дърво на дърво слагали,
от връх на връх дигали
къс по къс го скъсали
и стада му са пръскали.

(БНТ, т. 4, с. 136)

Ако вихрушката завее човек, той се разболява. Затова, когато завее вихрушка, се мълчи или се изрича „лук ям, лук мириша“, не се вземат дреха, калпак, кърпа, отвеяни от нея²⁹. Среща се представата, че юдите се явяват и под формата на ехо. Затова на ехо не се обажда, за да не вземат гласа на човека.

Самодивите са в непрекъснатата борба със змейовете. Те се бият и с чумата, която не допускат в своите селища³⁰.

Много заболявания се свързват със самодивите: малка простуда (*сбоища*), треска, обрив (червени петна със сърбеж), полуда, пареза от посичане на краката. За самодивска болест се смята епилепсията, която народът нарича *вонкашна*, причинена от *вонкашните*, т.е. самодивите. От самодивите (*от невидяно*) се причиняват и хроническите и неизлечимите болести³¹.

Всяка тежка и неизлечима болест и болест с неясен произход (*напратено*) се приписват на самодивите. Сред тях на първо място са заболяванията на нервната система: силно главоболие, епилепсия, нервозност (*Neurastenia*), мерак (силно желание), меланхолия (*Melancholia*) и невроза (*Neurosis*), нервен припадък (*Hysteria*), неспокоен сън, страх. Лечебните растения тинтява, вратига, комунига, чиято отвара болният пие или се полива (от гола жена на пусто огнище или на кръстопът в полунощ), действат успокояващо и укрепващо на нервната система. Вярва се, че ревматизмът (*вятърничава болест*) се причинява от самодивите, които се явяват като вихрушка или се носят с вятъра. Жените във фертилна възраст през Русалската неделя като предпазно средство от самодивите носят пелин, лепка и орехови листа, чиято комбинация има ле-

чебно въздействие върху нервната система, кожните заболявания и ревматизма. Без съмнение при народните лечения е налице и сугестията, а някои растения имат действието на дрога.

Самодивите проявяват и своето добро отношение към хората. Те познават лечебните треви и донасят здраве на болните³². Срещат се различни лечебни магически практики. Когато някой се разболее, омесват прясна пита с мед, която раздават по съседите „за самодивско здраве“, „да си ходят сладки и медени“, а после се пали свещ, пак за тяхно (самодивско) здраве³³. Също се практикува и *блажене* на кръстопът или на мястото, където човекът е пострадал; там се оставят медени питки или се ръси с *блага* (подсладена) вода³⁴. Разпространено е провиране през къпина, миене на ръце и лице в самодивска вода, като се оставя парче от дреха, червен конец от чорапи, монети, нещо сладко.

Друго лечебно действие са поливките с отвара от бяла тинтява, синя комунига, вратига. Извършват се на мястото, където болният е пострадал, пръскат болния с *блага* вода, като се казва: „Откъдето си дошла, там да си идеш“. Практикува се и прекаждането на болния със *сушки* (клончета, сухи листа), събрани от мястото на заболяването. Един от най-ефикасните начини за лечение е баенето, което придружава различни манипулации, изричането на магически формули³⁵.

Ако мястото на заболяването не е известно, то тогава в лечебните действия голяма роля се пада на самодивско дърво или кръстопътя. Например на кръстопът болният се кади със *сушки*, събрани от три кръстопътя, или се полива, или се оставят медени питки и се ръси със сладка вода. Баячките обаче чрез специални гадания могат да определят мястото на заболяването³⁶.

Често се прилага и преспиване на определени места, най-често край извори на самодивите. Описание на такъв извор дава Л. Каравелов³⁷. „Към Златица до една река има развалини, под които тече беловита вода: самовилски кладенец, или свети кладенец. Водите му са целителни и опасни. Целителни само в петък, защото самодивите, които са господарки на извора, през този ден ходят на планината да съставят вихрушките. Мнозина, които страдат от треска, ходят в петък на тоя източник, омиват се и лежат до него по няколко часа. Болните откъсват от кърпичките си по три ивички и връзват на три дървета, които се намират над източника.“

Разновидност на самодивите са *русалиите*, или по-точно това са самодиви, които ходят на земята само през *Русалската неделя*, седем дена преди или след Петдесетница, когато е техният празник. Русалиите се срещат предимно в Северна и на отделни мес-

та в Западна България. „Русалиите са жени в бели дрехи, дълги коси, живеят в езера и дълбоки кладенци или гори, грабят моми и ергени. Някъде им казват самодиви.“³⁸ Според народни представи в Самоковско русалиите (или русалките, което вероятно е по-нова езикова промяна) живеят по води и езера, излизат само през Русалската неделя, докато има сутрин роса... Самодивите се явяват само в полунощ, в глуха доба, от Благовец (25 март) до Обсечене (29 август), а русалките излизат сутрин рано по роса, но до изгрев слънце и само през Русалската неделя, след Света Троица³⁹. На някои места от Северна България (Силистренско, Габровско, Добричко) за русалии се смятат малки бели пеперуди, които излизат от цветята на акациите или от реките и пристигат в събота пред Русалската неделя с говедата и си отиват в следващата събота. Русалиите се мислят и като грамадни мъже (в Русенско), които живеели в Балкана, хвърляли големи камъни, на които хората преспивали за здраве⁴⁰.

В Южна България митични същества с названието русалии не се срещат, но и там строго се почита Русалската неделя като празник на самодивите.

Според народни представи до края на XIX в. от Северна България русалиите носят плодородие – те ръсят класовете с жива вода⁴¹, обхождат гори, лозя, плодни дървета, после отново се скриват в реките.

За по-ранен период сведения за тези митични същества дава Л. Каравелов: „Самодивите... най-много се явяват през Русаля. Самодивите след залез-слънце излизат на брега... обличат се с цветя, треви, росен... Имат руси коси. Много хора са виждали самодива да излиза от извор и да мие лицето си с роса... Самодивата не обича девойките. Тя ще ги удави или ще им изпрати треска, от която те след три дни умират, и затова девиците, като отиват вечер през Русаля за вода, хвърлят в реката череша и вишни, които тя много обича, за да я умилостивят. През тази седмица самодивите са добри и благодетелни, освен ако някое смъртно същество не ги обезпокои“⁴².

Почти повсеместно жените почитат Русалската неделя като празник на самодивите. Особено опасен се смята русалският петък, а също и понеделник, вторник, неделя, сряда. Забраните най-строго спазват жените във фертилна възраст. Забранени са сексуалните връзки, защото ще се роди дете, физически и психически непълноценно. Жените не перат, не тъкат, не предат, не се къпят. Берат се, с изключение на росен, билки, които тогава са особено лековити⁴³. Вярва се, че който наруши забраните, ще се разболее тежко, ще полудее, ще умре.

В Пловдивско в събота пред Русаля е русалската задушница. Тогава хранят мъртвите, защото ще вършеят росен през Русалята. Още от тъмно, като пропеят петли, в пълно мълчание жените изливат медник вода на гробовете „да не се палят краката на умрелите, като вършеат“. В самодиви се превръщат починали млади булки, некръстени деца⁴⁴.

Против русалиите се носи пелин, чесън, селим, вратика, орехова шума, препасват се с лепка, ластар от тиква. С тези растения окичват и външните врати, за да не влизат самодивите⁴⁵.

Любимото цвете на самодивите и русалиите е росенът (*dictamnus albus*), със силен и упояващ аромат, който има действието на наркотик. Вярва се, че той расте по игрищата им. Самодивите берат връхчето на росена срещу Спасовден, русалска сряда или петък⁴⁶.

Тогава самодивите са весели, милостиви и големи лечителки. Болните от неизлечима болест и треска, парализирани и сакати преспиват в местността, където расте росен или има лековита вода. Вярва се, че който е болен от самодивска болест – оздравява. Чрез редица гадания и магически обреди се цели да се узнае дали болният ще оздравее, дали самодивите са благоразположени към него, или го очакват мъки и смърт⁴⁷.

Обичаят болните да преспиват в местност, където расте росен, се запазил почти до 20-те години на XX в. на много места в България (Панагюрско, Пловдивско, Пазарджишко, Габровско, Великотърновско)⁴⁸.

Извършва се срещу Спасовден от неизлечимо болни с нервни разстройства, сакати, парализирани, бездетни. Те се придружават от чужд човек от противоположния пол, ако е мъж – от жена, ако е жена – от мъж. Болните лягат под стръкчето росен, постилат бяла кърпа или оставят паничка с вода. Оставят и дар от самодивите – мед, хляб (украсен подобно на хлябовете при родилните обреди), вино. Пази се пълно мълчание и каквото се види, не трябва никога да се разказва. Посреднощ, когато подухне тих ветрец, се вярва, че това са самодивите, които пристигат, за да берат росена и оставят знак за изцеление или смърт. Разказва се, че някои чували как самодивите съобщавали името на болния и лекарството, от което ще оздравее, или назовавали болестта, от която боледува. Сутрин в пълно мълчание и без да се обръщат назад болните трябва да си тръгнат. По знака, намерен в паничката или върху кърпичката, се гадае – ако се намери буболечка, листо, трева, болният ще оздравее, а ако е бучка пръст – ще умре. После той изпива водата, в която е сложен знакът.

Подобни обичаи съществуват и у сърбите. Вярва се, че вилите берат росена (јасенац) вечерта срещу Спасовден. Психично болни преспиват под растението, като оставят за вилите вода, хляб, вино и мед; сутринта се копае под росена и каквото се намери, се носи от болния като лек от вилата.

Качествата на росена показват, че той е вид дрога; предизвиква халюцинации и като такъв намира място в обряда. Под въздействието на силния упойващ аромат болните изпадат в мнима смърт. Те встъпват в мистична връзка със свръхестествените същества. В резултат получават определено познание (разкриващо се чрез гаданието за болест или здраве) и нов статус (на оздравяващи или умиращи). Затова обредът може да се определи и като обред на преминаване. Гласовете, които тогава се чуват, обредите, които се извършват, възпроизвеждат унаследените от традицията митологични представи.

Особено съществена е ролята на придружителя, който не трябва да е роднина на болния и да е от същия пол. Той е посредник между болния и самодивите. Осъществява връзката между профанния и сакралния свят, а в някои случаи е заместител на божеството. Вероятно, особено при стерилитет, връзката е сексуална. Затова в резултат на обряда между болния и посредника се създават роднински отношения – те се побратимяват. Наред с уважението, моралната и обредната почит към придружителя между тях съществува и строгата забрана децата им да встъпват в брак. Тези предписания и забрани са характерни за побратимяването и при други случаи. В народната поезия юнаците получават безмерна сила, защото се побратимяват със самодивите, като бозаят мляко от тях.

Съществуват някои места, наречени *русалийски*, които се свързват с русалиите – например Русалийски проход под Марагидик със самодивски кладенец, на който пътници оставят за самодивите кравайчета. Русалски лъг има между Борован и Живовци до Берковица, Русалски пътеки до Трявна. Недалеч от Сопот и Калофер имало мътен кладенец – Русалско кладенче, където болните през Русалската неделя се лекували... От Трявна до Казанлък в местността Бедек се намират Русалийски гробища с камъни, където магесници бродници правят заклинания.

Твърде интересен и архаичен е обичаят, който някога се е спазвал в ямболските села в петък на Русалската неделя⁴⁹. Тогава момчетата и момчетата отиват на полето, берат цвете, вият китки и чакат залязването на слънцето. Като се въртят на пета, повдигат китките си нагоре и пеят:

Вило самодиво,
с цвете обивита,
с роса окъпана,
с кръсташ засенена,
с мляко нахранена...

През Русалската неделя в Северна България до началото на XX в. ходят *русалии-калушари*, които играят за плодородие и здраве. Основно ядро в обичая заема лечението от самодивска или русалска болест (ограма, полуда), от която са заболели хора, които са нарушили определени забрани във връзка със самодивите – минали през самодивско място, работили през Русалската неделя. Интересен обреден момент е счупването на гърнето, намиращо се до болния, с което според народните вярвания „се съсипват“ събраните в него самодиви⁵⁰. М. Арnaudов установява близко родство между русалските обреди и шаманизма.

Аналогичен по функция и съдържание е обичаят Русалии в Южна Македония през поганите дни от Коледа до Богоявление⁵¹. Калушарите в Румъния, които според М. Арnaudов имат общо потекло с българския обичай Русалии, като древнотракийско наследство, съдържат и някои карнавални и комедийни елементи. Те вероятно с течение на времето, под влияние на християнската идеология са отпаднали. За наличието им в българския обичай подсказва сведението на Димитър Хоматиян от XIII в. за срамни представления в Македония в седмицата след Петдесетница.

Образът на самодивите към средата на миналия век започва да избледнява и постепенно да отпада от народната вяра. По-голяма устойчивост проявяват онези вярвания и обреди, които са свързани с жизненоважни явления. Затова най-устойчиви са те за самодивите като причинителки или пък лечителки на редица заболявания. Постепенно тук обаче вярата в тези същества се изгубва и се запазва обредната практика при някои заболявания, като простуда, парализа, обрив или полуда.

Като белег за промяна във вярванията и представите за самодивите може да се посочи терминологичното изместване или успоредната употреба на названия за тях като *гяволи*, *джинове*, *врагове*, *енджелии*. Някои названия явно носят белега на християнско влияние, което уеднаквява тези същества с дяволите, докато *джин* е проникнало посредством турския език. В народната вяра тези свръхестествени същества се явяват на определени места, където е тяхната трапеза, а също и нощем като сватба. Но самодивите са само жени, а джиновете и враговете – мъже и жени, които правят *джинова*, *врагова сватба*, което също говори за отмиране на пър-

воначалния образ, макар вярата при известни обстоятелства да се запазва. Самодивите като образ се запазват в песенното народно творчество, където не изпълняват мирогледна функция, а отразяват определени естетически възгледи.

През VI в. византийският хронист Прокопий съобщава, че славяните почитали „реки, нимфи и други божества (δαίμονια), на които също принасят жертви, правейки по тях гадания“⁵². И след приемането на християнството почитането на водата продължило (XI в.). Във вставка в словото на св. Григорий Богослов „Об избиении града“ е написано: „Овъ трѣбу сътвори на студеньци, дѣжда иски отъ него. Овъ рѣку богиню нарицаеть и звѣрь живушь в ней яко бога нарицаь, трѣбу творить, овъ Дѣю жъреть а другыи Дивии“⁵³. Сведения за митични същества с названието вили намираме в средновековни религиозни поучения, които целят да разобличат почитането на езическите божества⁵⁴. В „Слово некоего Христолюбца“ (XII в.) се казва: „Вѣруют въ Пероуна и в Хърс и въ Сима и въ Рѣгла и въ Мокошь и въ вили іх же числомъ 30 сестрениць глаголють невѣгласи и мнятъ богынями и тако кладоутъ им требы и коровай имъ молять коури рѣжють... То соутъ идолослужители, иже ставятъ трапезу рожаницамъ коровай молять, виламъ и огневи подъ овиномъ...А прежде того клали треби оупирем і берегинямъ“⁵⁵.

Сведения за почитане на природни явления, митични същества и езически божества се съдържат и в други слова и поучения: Слово на Йоан Златоуст⁵⁶, Слово на свети Григорий „О том како первые погани суще язици кланялись идолам и треби им клали“⁵⁷. В стар славянски препис на Георги Амартол (в ръкопис от XIV в.) се съобщава за „двѣ животнѣ яже и сирины наричутся рекше вилы“⁵⁸. А в български сборник от XV – XVI в. в „Слово како зачаса самовила“, самовила отговаря в гръцкия оригинал на *нереида*⁵⁹. Сведения за вили и самовили се срещат и в други ръкописи⁶⁰.

От твърде оскъдните сведения все пак става ясно, че славяните са почитали реки, кладенци, дървета и свързаните с тях женски същества, на които се молили и принасяли жертва.

Докато в ранните средновековни паметници те се наричат вили, то по-късно, в българските сборници от XV – XVI в. – и самовили. Сведения за самовили се намират и в по-късни църковни поучения от XVII и XVIII в. Много молитви са насочени против зли демонични същества – *мора, вещица, вѣпир, плаедница, нежит, вихър, ветър, вили*, с различни заклинания в името на християнски светци – „да заклопит вилам челюст и вештицам уста заклопити и вампирам челюсти“⁶¹. В Аврамовия сборник (XVII в.) за деня 28

декември се съветва да не се пие открита вода, защото „самодива блюе и човек полудява“⁶². Йосиф Брадати, книжовник от XVIII в., пише⁶³: „Но и да рекувам благословене християне: по много земли ходих, толко не сам видел по много бродници и самовили и магесници, колку у болгарска земя...“. Той осъжда като антихристови ученици тези, които ходят „на самовили и на бродници и кои баят и залегают и завезуют скоти...“. Друг ревностен защитник на християнската вяра, Теофан Рилски (XVIII в.), осъжда разпространените суеверия⁶⁴. „Какови християне есу, които говорят: „Болен бех и отидох на самовила и оздравех...“. „По велика почъст имат на самовили и на магесници, нежели на светии и на духовници.“ В тези поучения твърде често *самовили*, *бродници*, *магесници*, *убаялници* се употребяват като синоними. Такова е значението на самовила, отъждествявано с врачка в надписите на сцената в църковната живопис – „Отиване при врачката“, която има за цел да разобличи народната вяра в магическите способности на магесниците като съюзници и ученици на дявола⁶⁵. Сцената се среща предимно в нартиките на църквите от Западна България, които изпитват силното влияние на Рилския манастир. Самовила (самодива) в значение на бродница, магесница се употребява и в народните песни – Стоян отива посреднощ на самодивското езеро да донесе студена вода за сестриното си мъжко детенце⁶⁶.

*Там си завари млад Стоян
три жени, три самодиви:
едната беше леля му,
другата беше стрина му,
третата – учиная му.
Месечината сваляха,
бяла я крава правеха,
прясно си мляко доеха.*

(БНТ, т. 4, с. 179, Панагюрище)

Докладите на католишките мисионери за българските павликяни и околното българско християнско население съдържат много сведения за езическите вярвания. Пулъези (1753 г.) съобщава, че българите почитали самодивите (лъжливи божества, както ги нарича мисионерът), които „причинявали всякакви злополуки и живеели пръснато тук-таме по света“. Хората освен в Бога – създател на всичко добро, вярват още и в самодиви, или самоден (*samodivi* o *samodei*), създатели на всичко зло. За да смирят гнева им, хората правели служби, курбани, слагали софра на земята на някой хълм и раздавали. Сведенията разкриват различни страни от образа на самодивите. С цел те да бъдат умилювани и да им се

попречи да влизат в дома се принася жертва, чиято кръв и кости заравят до къщната порта. При строеж на нова къща се прави служба на къщните божества, за да се умилоствият самодивите (*sifa la sluschba ai Dei Penati per plagare i samodivi*). Костите на тия животни се заравят пред къщната порта или под огнището, за да се смилят самодивите, като ги намерят⁶⁷.

Сведения за Русалия, русалии се срещат в паметници от Ранното средновековие. Вероятно най-ранното съобщение се съдържа в Киевската летопис (1068 г.). То има за литературна основа „Слово о ведре и казнях божиих“ от Симеоновия сборник Златоструй – „Нъ сими дѣвол лѣститъ и другыми нравы, всячьскыми лѣстми пребавляя ны от Бога, трубами, гусльми и русалы. Видимъ бо игрища утолочена и людѣ и много множество...“⁶⁸.

Русалия в значение на празненство се среща и в по-късни ръкописи. Теодор Валсамон (края на XII в.) в коментара си към 62-рия канон на VI вселенски събор съобщава за народни панаири (‘Ρουσάλια) след Великден. Охридският архиепископ Дим. Хоматиян (нач. XIII в.) отнася към м. юни обичая ‘Ρουσάλια, останал от стари времена в старата Молиска, в Македония. В седмицата след Петдесетница младежи на групи ходели по селата, като играели и танцували, правели срамни представления, събирали дарове⁶⁹.

Сведения за русалиите като народни празници се срещат и в други слова и послания⁷⁰. В тях се говори за бесовски песни, тъпани, неприлични танци, богомерзки дела. Според Ф. Миклошич русалия още в старобългарски добива значение на Петдесетница⁷¹. Извънредно интересно е сведението в Руския Стоглав (1551, гл. 41, чл. 24): русалии о Іоанновѣ дни и навечерии Рожьства Христова и Богоявления сходятъ ся мужие и жены и девицы на ношное плешевание и на безчинный горовъ и на бесовские пѣсни и на плясание и на сканіе на богомерские дѣла⁷².

Твърде интересен въпрос представлява етимологията на наименованието самодиви, самовили, юди, русалии. На тях са посветени различни тълкувания. Вила се извежда от гл. ‘вия, въртя, вея, духам’ от и.е. **uei* = вея* и *iejo* – ‘вятър’, и *ieteti*, ‘духам’⁷³. От същия корен е и *vix* ‘вихрушка’, синоним на самовила, самодива, юда – (и.е. **ueisura*–, **ueisulau*–). Както бе отбелязано, различието между самодива и самовила е само териториално. Представката *само* има подсилващо значение⁷⁴. Що се отнася до етимологията на *дива* (самостоятелно или в съчетание самодива), която дума откриваме в старославянския⁷⁵, то тя се извежда от и.е. **deiuos* ‘бог’, **deiua*, ‘богиня’⁷⁶.

Думата *дива* срещахме самостоятелно и като епитет за митични същества, свързани с природата. В българския език *див* има значение на прилагателно 'необработен, невъзпитан', свързан с първия член на противопоставянето природа – култура, а прилагателното дивен 'чуден, необикновен' – с оттенък 'божествен' (в дивна красота). У нас (главно в Странджа и Родопите) са запазени различни поверия за *диви жени*, които живеят в гората, с косматото лице, силни, страшни, с големи гърди, които премятали през рамената си⁷⁷. Това издава и тясната връзка с представите за самодиви и диви жени в песенното народно творчество.

*Засвирихъ диви вили,
диви вили самодиви.*
(СБНУ, 15, с. 33, Габрово)

*Майка уговаря сина си:
с тънка си свирка не свири
да ми те дива не чуе,
дивата, самодивата.*
(БНТ, т. 4, с. 136)

Предания за диви жени са познати на всички славянски народи. Юда като синоним на вихрушка, на самовила, засвидетелствано в Югозападна България, се извежда от и.е. *yaudhe* 'подмамвам', а също намира семантични паралели в лит. *jáudra* 'буря', *júdra* 'вихрушка'⁷⁸. Отъждествяването с Юда Искаротски е по-късно, но за основа служи идеята за злонамереност. Етимологията на русалиите се свързва с персонификация на гръко-римския празник Розалия⁷⁹. Тук би следвало да се отчете влиянието и на народната етимология и народното осмисляне на образа. То произтича от връзката на русалиите с росата (че ходят по росна трева, раждат се от росата) и от друга страна – с росена, любимото им цвете⁸⁰.

Митичният образ на самодивите е твърде сложен. Той съдържа различни названия от стадиален характер, както и такива, които са резултат от етнокултурно взаимодействие. Най-общите и устойчиви елементи на митичните разкази за самодиви и обредни практики дават възможност най-кратко техният образ да бъде представен в следния вид: Самодивите са красиви жени, с крила и бели дрехи, които живеят накрай света, от пролетта до есента са на земята и живеят по високи планини, поляни, езера и дървета.

Местата, свързани с тях, са под високи дървета, на межди, кръстопът, капчук, въобще нечисти места, които са табуирани. Празникът на самодивите е през Русалската неделя, когато са на земя-

та и русалиите – един вид от самодивите. Те са господарки на води, които спират, на поляни и гори. Летят във въздуха, яздят суриелени, въоръжени са с лъкове и стрели. Обичат музиката и танца и където играят, не никне трева. Нощем самодивите празнуват сватба, с булка и музика. Причиняват болести, но същевременно са и лечителки. Явяват се главно през нощта до първи петли, на отделни места и по обед. Имат връзки със смъртни мъже.

Самодивите са свързани преди всичко с дивата природа – високи планини, поляни, през които не минават хора, езера, недокоснати от човешка ръка, извори. Веднага проличава, че са свързани с неусвоеното пространство. Кръгът, който образува игрището им, има магически смисъл, като отделя тяхното пространство от това на човека. Самодивите имат и стопанска функция, като наказват всеки, който наруши тяхната територия. Често спират водите, като ги пускат само срещу човешка жертва, и водят борба с юнаци. Образът на самодивата, заключила дванадесет извора в корена на дърво, е аналогичен на норните и трите извора в корена на ясена в скандинавския епос „Стара Еда“. По същество това е световното дърво. Спирането на водата е вид природно бедствие, което изсушава дървото, а това означава погибел на света. Самодивите са господарки на села, в които не допускат чумата. Това ги сближава с вярванията на съвременните гърци, според които нереидите пазят съкровища и покровителстват дома.

Стопанската функция на самодивите е твърде сложна. Поначало вярването в стопан покровител е свързано с идеята за собственост. Стопанската роля на самодивите се простира върху местата на дивата природа и неусвоено пространство. Ролята им да покровителстват селища е по-късна. Тя е свързана с представата за постоянната форма на заселване и по-устойчив дом. Жертвата, която според католиците българите закопавали пред прага, има умиловителен и апотропееен магически характер – да не допусне преминаването им през границата, която дели външното пространство (което е тяхно) от дома. Представите за самодивите стопани са се формирали под влиянието на реалните отношения, които определят мястото на жената в обществото. Самодивите, както вече беше отбелязано, са свързани с определени явления като вихрушката⁸¹. Вихрушката като атмосферно явление се явява през пролетно-летния сезон, което съвпада и с периода на появата на самодивите на земята (от ранна пролет до края на лятото). Вярването, че се явяват като вихрушка, е характерно предимно за Западна България.

Подобно поверие – че във вихрушката танцуват нереиди, е разпространено сред съвременните гърци. Например на о-в Хиос, когато вихрушката завее, се мълчи и се чака да отмине. В Източна България се вярва, че във вихрушката са душите на умрелите. Така тя се възприема и сред източните славяни – ако се хвърли в нея нож, ще потече кръв⁸². Представата, че вихрушката е причинена от демони и дяволи, е позната у всички славянски народи⁸³. Поверия за вихрушката като демонично явление са известни и на англичани, немци, скандинавци, французи, италианци⁸⁴. В много апокрифи се срещат молитви „от віра и ветъра“, споменати наред с други демонични същества като мора, вампир. Вихрушката (диал. *ветрушка*, *вирушка*) вероятно е евфемизъм. Може да се предполага, че въобще, представата за вихрушката като персонифицирано свръхестествено същество се отнася към индоевропейските поверия с известна конкретизация. Вихрушката като самодива е балканско митологично наследство, докато схващането ѝ като душа на покойник идва от славянските вярвания. Тези две представи не са в противоречие, защото самодивата има черти на „нечист покойник“. Единично в Северозападна България е регистрирано поверието, че вихрушката е душа на „не по реда си“ починал човек⁸⁵.

Самодивите имат космическа роля. Те са прототип на вселената. Нека припомним мита за създаване на частите на света от трупа на животно, полудракон, първия човек. Подобна е ролята на самодивата, победена в двубой от юнака – там, където пада, израства дърво, очите ѝ стават сини езера, от червената ѝ коса пониква трева. Самодивите са и фактор в изграждането на космически градежи (град, кале, зид), най-често от хора с граничен статус (годени невенчани, деца млечничета, девойки, юнаци, млади невести), които не са утвърдени в определена социално-възрастова категория, например не се споменава, че те вземат от групата на женени мъже и жени с деца. Тези градежи са в средното пространство – „ни на земя, ни на небе, или в тъмен облак“. Това е пространството във вертикална посока, което те владеят: произвеждат вихрушки, летят на сур елен, като достигат месеца.

Техният пояс – *зуница*, семантично съответства на небесната дъга, която също свързва небето и земята. Същата роля в семиотичен план има и поясът в костюма, който съединява горната и долната половина на човешкото тяло. Нека припомним, че на средния (сегашния наш) свят съответства опасване на кръста⁸⁶. Живеят накрай света – най-отдалеченото пространство в хоризонтална посока.

Самодивите се хранят с храни, взети наготово от природата – мед, гъби, чийто кулинарен код ги отнася към суровото, невареното, като изрично се подчертава, че не обичат свинско, лой, готвено. Тези хранителни класификатори подсказват времето, когато се създава образът – в условията на присвояваща икономика. Ловът и събирачеството тогава са били основната поминъчна дейност.

Гъбите не присъстват на трапезата на българина от доиндустриалното общество. Нещо повече – от вярванията за самодивската трапеза става ясно, че българската народна култура е микофобска – гъбите, които никнат в гората и ливадите в кръг, се смятат за самодивско, дяволско семе. Те са отровни, не бива да се ядат. Според представите на българите те се отнасят към дивото, глада, бедността, смъртта и отвъдния свят. В народните приказки присъстват само на трапезата на най-бедните.

Самодивският кръг, който често се наблюдава в ливадите, е образуване от плодните тела на печурките и челадинките. Вследствие естественото загиване на мицела (вегетативното тяло на гъбите) след плододаването, гъбите растат в кръг, като всяка година кръгът се разширява. След умирането на мицела в средата, защото той нараства навън, а вътрешните умират, остава празно място и там отново пониква трева. До кръговете от плодни тела на печурки и челадинки тревата изсъхва и пожълтява вследствие жизнената дейност на гъбите и затова изглежда като отъпкана.

Представата за самодивите е възникнала в условията на едно ловно общество. Те са въоръжени със стрели и лъкове, яздят елени. Това е женски колектив. Имат сестри, майки и деца. Връзката им с мъжете е кратка и епизодична – до раждане и отглеждане на детето от една до три години. Това предполага, че митичният образ се заражда в условията на матриархални отношения. Чертите им ги сближават с митичните амазонки, чиято територия се локализира в Мизия, Тракия, Мала Азия, Лидия и Кавказ, а за тяхна родина се сочи о-в Хеспера, намиращ се в най-западната част на обитаемия свят. Според античната традиция те са народ само от жени или в който жените господстват. Амазонките са ездачки, въоръжени с лък и стрели, занимават се с войни, а не са обучени за женска работа⁶⁷. Затова неслучайно на техния празник най-строго се забранява да се тъче, преде, снове, един вид женски дейности, които те не разбират и които са белег за културен напредък. Тези забрани също служат за относителна хронология на образа, който се формирал в условията на ловно общество, непознаващо стана, вретеното, чиято поява се свързва с неолита и уседналия начин на живот.

В поверията от Западна България са запазени образите на самодивата, която ръси ръжта да зрее, и на русалиите, които влизат в нивите, когато ръжта цъфти. Тези черти се свързват с плодородието и противоречат на ония самодиви, от чийто танц тревата изгаря. Тези самодиви напомнят източнославянските русалки като покровителки на плодородието и до известна степен нимфите, които имат за атрибут житен клас. Според вярванията на източните славяни от края на XIX в., където русалките минат, тревата расте по-гъста и зелена, а житото се ражда по-обилно. Разхождат се из нивите, когато ръжта цъфти, на русалките подобно на самодивите се оставя пшеничен хляб. Това определено сближава самодивите с една земеделска култура. По този начин в образа им откриваме напластявания, свързани с два типа култура – ловна и земеделска, като втората носи белезите на славянската.

Митичните разкази за самодивите съдържат и определен календарен код. Те пристигат през пролетта, с раззеленяването и избуяването на растителността (а русалиите – в началото на цъфтежа) и си отиват през есента с умирането на зеленината. Те са свързани с представата за възраждането на природата и растителността през пролетта и с умирането ѝ през есента. Това ги сближава с божествата на вегетацията, на умиращата и възвращаща се природа.

Известните атрибути на самодивата – елен, сврака, змия, орел, са свързани с дивата природа⁸⁸. Еленът и орелът, овладени от самодивата, са в противовес на хтоничните животни, на змиите и гущерите, които са също в нейно подчинение. Орел, който тегли колесницата на самодивите, и самодива, яздеца елен, са два иконографски образа със соларно-небесна семантика. Самодивата владее цялото пространство между земята и небето, цялата дива, неовладяна от човека природа.

Самодивите имат определено отношение към света на мъртвите, а някои техни черти говорят и за принадлежността им към него. Те живеят на границата между двата свята. Празникът им съвпада с времето, когато според народните вярвания душите на мъртвите трябва да се приберат, тъй като те са пуснати на свобода на земята от Великден (или Велики четвъртък) до Спасовден или Духовден⁸⁹. Тогава са на земята и русалиите. Времето около Петдесетница съдържа редица обреди, свързани със самодивите и с култа на мъртвите – посещават се гробовете, раздава се за душите на мъртвите. Разплетените коси и бялото им покривало, наричано *сянка*, също ги сближава с покойниците. Самодивите са винаги чифт, което също насочва към връзката им с другия свят, защото според народните вярвания мъртвите са винаги четен брой. Също

така за самодивите хората са слепи, а взаимната слепота е характерна за отношенията между живи и мъртви⁹⁰. Интересно е да се отбележи, че Петдесетница съвпада с фазата на загиващата луна, което е още едно доказателство за принадлежността им към света на мъртвите.

Строгото празнуване на Русалската неделя (особено сряда и петък като женски дни, а самодивите са само жени) ни дава основание да предположим, че се касае не само за самодивски празник, а и за празник в чест на всички мъртви, починали от преждевременна и неестествена смърт. Вероятно и Русалската задушница, наричана още *черешова*, първоначално е посветена на този вид покойници. Тяхното умилюване е още по-необходимо, защото зли и отмъстителни, те причиняват големи беди (суша, наводнение, болест)⁹¹.

Табуирането на самодивските места има рационална основа, резултат от емпиричния опит (студени и мръсни, опасни за здравето). Но наред с тях са табуирани места, където били погребвани мъртъвци, като по-късно се ограничават само за починали от преждевременна и неестествена смърт (под капчук, на межда)⁹².

Особен интерес за разкриване същността на образа на самодивата представлява митологемата за самодивската сватба. Тя става нощем, в злото време, чува се музика, но в описанията се говори само за булка, липсва младоженец. От много митологични разкази става ясно, че самодивите са девойки и млади жени, починали от преждевременна и неестествена смърт, че те отвлечат девойки, които също стават самодиви. Това са девойки, които са починали преди обредите на преминаване. Почти до средата на века е запазен обичаят при погребение на неомъжени да се инсценира сватба. В основата на обичая погребение-сватба е залегнал възгледът за сватбата като инициация, която всеки човек трябва да премине. Самодивата е девойка, непреминала през този обред. Починалите млади булки и родилки също се превръщат в самодиви. Те са умрели, когато са били в преходно, гранично състояние между два социални статуса, не са преминали социализиращите обреди, които ги утвърждават в новата социална възрастова група на омъжените жени. Митологемата за самодивската сватба е митично отражение на идеята за сватбата като задължителен обред на посвещение.

В групата на самодивите липсват малки момичета или жени в зряла възраст, което потвърждава горния извод. Както неведнъж е отбелязано, тяхната сила е в бялото им покривало, асоциирано с крилата, с които летят; ако не го притежават, те са обикнове-

ни смъртни жени. Този най-значим атрибут по всяка вероятност също има отношение към посветителните обреди⁹³. У много народи при настъпването на половата зрялост се покрива главата на девойката. А танцът, който самодивата играе, когато получи булото си, е част от посветителния обред, защото на хорото девойката се показва на оглед и на хорото става изборът на бъдещите годеници и невести.

Медиативната роля на самодивите проличава от мястото, което заемат между живота и смъртта, между двата свята. Те са митични същества от другия свят, но през определено годишно време (пролет – лято) са между хората. За тази връзка свидетелстват някои техни атрибути: лъкът и стрелата като символи на смъртта, но и на брака и любовта; гъбите, любимата им храна, са универсален класификатор, свързан с живота, плодородието и смъртта⁹⁴. Любимото им цвете росен, с упойващ аромат, който е вид дрога, възбуждаща у болния, който спи под него, определени видения и сънища; такова упойващо въздействие имат и други техни растения като пелин, селим. Самодивите са гадатели и предсказателки, което ги сближава и с орисниците.

Побратимяването с тях чрез закърмване дава неимоверна сила на юнаците. Тяхната междинна позиция между двата свята проличава и от други важни черти. Самодивите са зли и отмъстителни само, ако не се спази някаква забрана по отношение на тях – те раняват, причиняват болест, убиват. Но същевременно са вещи познавачки на лечебните растения и изкусни лечители. Ако бъдат умилостивени, даряват здраве и сила, а също съживяват с безсмъртна вода. Митовете за тях съдържат етиологичен момент, обясняващ редица заболявания, като обрив, простуда, треска, парене, както и неизлечими болести с неизвестен произход, като епилепсия, полуда. В някои поверия самодивите направо се идентифицират с треската и са нейна персонификация. Лечебната функция е отразена в обичаите и обредите в тяхна чест, в спазване на редица забрани за посещаване на места, извори и дървета, свързани с тях, и изпълнение на умилостивителни обреди на мястото на заболяването.

Много е вероятно митологемата за самодивската сватба да е свързана с видения, получавани в състояние на алкохолно отравяне. За първата фаза на отравянето е характерно приповдигнатото весело настроение, липса на ориентация, чуване на гласове и музика, а за втората – потискане до пълно спиране на жизнените процеси. На митологично равнище това състояние може да се разглежда като мнима смърт, при която се установява контакт с

отвѣдния свят. Виденията обаче предават и възпроизвеждат представи, които носят митологична информация.

Според народните представи недосегаеми за самодивите са хората, които носят чесън, пелин и други растения със силна и отблъскваща миризма, както и при изговаряне на определени думи, като: „от магарица мляко пил“, „аз съм попикана, а ти си маслена и медена“ и др. Магарето има демонична отблъскваща сила като животно на грозотата, вероятно се мисли, че човек, сродил се по този начин с него (макар изразено само словесно), притежава също отблъскваща сила. Очистителна и апотропейна сила, както и във всички останали обреди, притежава огънят.

Твърде съществен е проблемът за етническата определеност на образа на самодивата, която до известна степен проличава при сравнителното разглеждане на подобни митични персонажи у други народи. От сведението на Прокопий и средновековните текстове става ясно, че славяните са почитали подобни същества – *вили*, *диви*, върху които с идването на Балканския полуостров силно въздействат вярванията на късноантичното население.

Така възниква българската самодива, до която най-близко стои сръбската *вила*, която също е ездачка на елен, помайка и посетрица на юнаци, омъжва се за смъртен мъж⁹⁵. Гръцката *нереида*⁹⁶ и сръбската вила са лечителки, свързани са с изворната вода и дивата природа; техните трапези са под старо дърво или на кръстопът. Разликата е, че гръцките *нереиди* и румънските *русали* и *йеле*⁹⁷ не са ездачки и ловджийки за разлика от южнославянските вили и самодиви.

Българските самодиви се различават от други подобни женски свръхестествени същества, почитани от славянските народи по това, че са ловджийки и ездачки, лечителки и имат двойствено отношение към хората. Източнославянските митични образи от този порядък са зли и отмъстителни. *Русалките* са вечно млади и красиви, със зелени коси, люлеят се на дърветата, танцуват и пеят на брега на реката, отвличат жертвите си в подводното царство. Явяват се в полунощ и по обяд. Който ги види или чуе, се разболява и умира. Те нямат стопанска функция на пазители. Живеят в реките, а през Троицина неделя, Русальная неделя, или от Троица до Петровден ходят по земята, бягат по поля и гори и живеят в стари дървета⁹⁸. Според С. А. Токарев⁹⁹ русалките са олицетворение на определени природни явления и са тясно свързани с водната стихия и растителността, а връзката им с полето ги характеризира и като покровителки на плодородието. Според Д. Зеленин¹⁰⁰ русалките са души на мъртвородени и некръстени деца и жени, починали от неестествена и преждевременна смърт.

Разновидност на русалката на север е *полудницата* – красива висока девойка, облечена в бяло¹⁰¹. Тя ходи по време на жътва и наказва всеки, който работи по обяд, той получава силно главоболие и припадък. Полудницата е позната и във вярата на западните славяни, а у южните – на словенците. Според някои сведения личи, че е била известна и на българите. Както вече се каза, в някои райони е познато вярване за самодива, която се явява точно по обяд, а в апокрифни молитви се споменава *плаедница*. У поляци и лужичани не се срещат вярвания за вили. То е известно на част от чехи и словаки¹⁰². Поверия в аналогични митични персонажи са познати и у други народи¹⁰³. Посочването на някои черти от вярванията в женски същества у другите славянски и балкански народи показва, че самодивите притежават черти, които ги сближават с русалките, но и съществено ги отличават от тях. Преди всичко българските самодиви имат междинна позиция между живота и смъртта, те са и благоразположени към хората, лечителки, докато подобните същества у източните славяни са зли и отмъстителни и свързани повече със смъртта, с втория член на опозицията живот – смърт. Само отделни черти от образа на самодивите, които ги представят като дарителки на плодородие, могат да бъдат отнесени към русалките.

Образът на самодивата се формира окончателно след идването на славяните на Балканския полуостров, под активното въздействие на античната традиция. Върху изграждането на представите за самодивите се отнася влиянието, което оказва култът към трите нимфи. Те са богини на изворната вода, девствената природа и здравето. Често придружават Артемида. Предвождани са от козеногия бог на стадата Пан. Трите нимфи са едни от най-почитаните божества в земите на траките след Тракийския конник, Зевс и Хера, съдейки по археологическия материал¹⁰⁴. Те се изобразяват като танцуващи млади жени, голи или облечени, а до тях е поставен съд с изливаща се течност или мидена черупка. Техните атрибути са ябълка, мак, трендафил, житен клас. Край изворите до техните светилища са принасяни жертви (агнета, мляко, масло, вино, мед) с молба за здраве. Такива извори със следи от тракийски светилища са доскоро посещавани и има в с. Саладиново, Пазарджишко, между с. Каснаково и Клокотница, Хасковско, където на Спасовден ставал и събор. Ив. Венедиков убедително доказва, че в образа на самодивите е оставил следи култът на трите нимфи и на Артемида¹⁰⁵. Към Античността ни отвежда и представата за ехо, което в българските поверия е юда или нечист дух. В античната митология Ехо е нимфа на гори и извори¹⁰⁶. Танцът и музиката,

така обичани от самодивите, ги поставят в близост с музите. А култът и названието на музите се приемат за тракийски¹⁰⁷. Паралел на представата за състезание между овчар и самодива можем да потърсим в мита за тракийския певец Тимарис. Той дръзнал да се състезава с музите и бил ослепен, лишен от глас и от уменията да свири. Друг античен мотив се съдържа в песента за Иве, запял в самодивската гора, погубен и съживен от Вида самовила. Убийството на свирача от самодиви, както бе изтъкнато вече, се смята за орфеевски сюжет и намира съответствия в преданията за Орфей, разкъсан от вакханките.

Върху образа на самодивата, ездачка на елен и въоръжена с лък и стрела, е оставилала следи иконографията на Артемида. В земи-те на траките тя е изобразявана като ловджийка, яздеща елен или сърна¹⁰⁸. Тези два образа съвпадат и териториално. Един от най-разпространените райони на почитане на Артемида е долината на Средна Струма. В Западна България епосът е запазил най-пълно образа на самодивата, ездачка на елен, която отива на месеца.

Артемида е твърде странна и противоречива богиня. Под властта ѝ е цялата дива природа, всички зверове и змии. Тя е жестока и отмъстителна, но и лечителка, покровителка на брака и родилките. Вероятно като богиня на нощта и смъртта, но и на възраждането, тя се свързва с луната и дори се изобразява с лунен сърп над главата¹⁰⁹. Тук отново изпъква аналогията с Вида, която язди елен, прострелва Иве и се скрива на месеца. Артемида се отъждествява често с Хеката – богиня на нощта, луната, магията, кръстопътищата¹¹⁰. Самодивата, въоръжена със стрели, причинявайки болест и смърт, се сближава с Артемида (и Хеката), която хвърля отдалеч своите стрели, изпраща лека смърт. В този поетичен образ е оставила следа представата за смъртта, причинена от убийство със стрели, представа, породена от лова. Именно ловът поражда идеята за връзката на живота с кръвта и кръвта като място на душата¹¹¹. Затова неслучайно богинята на лова е и богиня на смъртта.

Росенът е известен в древността от планината Дикт на остров Крит. Бил е използван като средство за бързо и леко раждане, за аборт, за лекуване на епилепсия, хистерия, глисти, ухапано от змия. Почита се като свещено растение на Рея, която ражда Зевс на същата планина. То е растение и на Хера, Артемида и Ейлейтия, богини, почитани като помагачи на жените при раждане. Росенът е магическа билка на Хеката, сближавана често с Артемида. Много разпространено било вярването, че ранените диви кози или сърни, ако ядат от растението, веднага изхвърлят стрелите от тялото си.

Артемида помага на раждащите жени, лекува от змийско ухапване, но и причинява болести и смърт чрез устрелване. Затова и росенът, ако се съди по неговите епитети, е растение на Артемида повече, отколкото на което и да е друго божество. А не е ли възможно критската хипостаза на Артемида – Диктина да е получила вторично осмисляне още в древността тъкмо чрез връзката на богинята с росена.

Артемида подобно на самодивите е в посредническа позиция и роля между живота и смъртта. Без съмнение основата, която е залегнала в същността на тези два образа, е обща. С утвърждаването на новата религия езическите божества деградират, а накрая се запазват само като поетични образи.

Върху представата за самодивите юди са оказали влияние и менадите. Те са буен и силен вятър подобно на самодивите вихрушки. Връзката между менади – нимфи – юди се разкрива и в поверията и практиките, свързани с бръшляна като юдинско растение¹¹² (на Дионис и неговите спътници менади), както и в умиловителните лечебни практики. Древните гърци оставяли мляко, мед и масло на нимфите. Подобно на тях балканските народи оставят същите продукти на мястото на заболяването, причинено от вихрушка и самодива.

Известен паралел между митологемите за самодивската сватба, за самодивските танци с отвлечени овчари и свирачи, които ги веселят, намираме в празника Бабинден (8 януари) в чест на бабите акушерки. Обредите носят елемент от вакханалиите. Учат само жени, които се веселят и пият. Единственият мъж, който може да присъства, специално нает от бабата да свири, е гайдарят. Той свири в центъра на хорото. Нека припомним, че самодивите играят в кръг, като в центъра е мястото на овчаря свирач, смъртен мъж, и само където той е стъпил, тревата е зелена. Подобно нимфите са само жени, чийто танц често води Пан, божество на стадата. Ролята на бабата като сакрална личност, осигуряваща здраве и живот, подпомагаща раждането и родилките, също може да се свърже с античните богини, изпълняващи функциите на Велика майка.

Генезисът на този вид митични същества вероятно трябва да се търси в дълбока древност, когато се формира представата за смъртта и за задгробния свят. Често настъпването на смъртта се обяснява като дело на неприятел, на магия, на завист. Починалите преждевременно, при необикновени условия – от гръм, удавяне, при странни обстоятелства, не попадат в кръга на другите мъртви. Те не принадлежат към прадедите, които покровителстват живи-

те. Но самодивите не са просто „нечисти покойници“. Те са такива, защото са починали, преди да изпълнят най-важния обред на преминаване – сватбата.

Митовете за самодивите имат и определено етиологично съдържание. Те обясняват някои природни явления, заболявания и др., отразяват и определени естетически идеали, като този за женска хубост. Християнството не е повлияло върху образа, с изключение на онзи момент, когато самодивите наказват неспазващите християнските празници. Тяхната езическа същност е особено добре запазена, което проличава и от това, че те се страхуват от християнските символи.

Образът на самодивите в началото на XX в. вече е твърде блед и неясен. Той е запазен преди всичко в устното поетично творчество. В народната вяра се е съхранил образът им като лечители и свързаните с тях обреди. Интересно е да се отбележи, че рационалният момент при представите за самодиви се разкрива в табуиране на някои места, опасни за здравето като нечисти и студени, в запазването на някои полезни за човека стари дървета и тучни поляни.

Нека отново се върнем към русалиите с оглед на изясняване на техния генезис и същност. Това е важен въпрос, който се нуждае от специално изследване. Тук ще бъдат изказани само някои съображения. Независимо от произхода на названието на русалиите по-важно значение имат характерът и генезисът на обредния комплекс. Преди всичко налице са два обредни комплекса – русалийските калушарски игри през Русалската неделя (т.е. след Петдесетница) и през *поганите дни* (от Божик до Водици). Обредният период и на двата типа игри съдържа много общи елементи: забраните (да се пере, мие, преде, тъче, да се „събират“ мъж и жена, за да не се родят нездрави деца, да не се спи и излиза навън вечер и др.), поверията, че тогава ходят опасни същества (караконджоли през поганите дни, русалии през Русалската неделя). Русалската неделя е лятно съответствие на зимните „мръсни дни“. Обредите, изпълнявани от двата вида русалийски дружини, съдържат някои общи белези, като на участниците се забранява да разговарят, да се кръстят, благословят, да допускат други в своя кръг, да газят вода, както и някои различия – време на изпълнение, брой, танц, атрибути. Игрите се изпълняват за здраве и плодородие. Първото нещо, което прави впечатление, е поведението на обредните участници, което ги свързва с другия свят и е по-ясно изразено при русалиите от Южна Македония. Те биват изпращани сякаш им предстои дълъг и опасен път, откъдето понякога някои и не се връщат,

четният брой (в Южна Македония), обредното мълчание, забраната да се газии вода (опасна за съществата от другия свят), играта на кръстопътища, стари гробища, църква, сухо дърво, кладенец (места на демони), избягване среща с друга дружина, събират даденото в лявата ръка, влизат в черква през левите женски врати и т.н. Ако някой загине, го погребват на мястото на смъртта – като нечист покойник. Всички тези черти характеризират русалиите като същества от другия свят. Това обяснява и тяхната необикновена магическа сила да лекуват, да носят плодородие и здраве. Затова на тяхното хоро се хващат жени и моми, вземат от растенията и реквизита на русалиите и т.н. Обредният танц има за цел да отстрани чрез екстаза границата между двата свята и човекът да влезе в отвъдния свят на боговете.

Най-близки черти до българските обичаи, особено тези, изпълнявани в Северна България през Русалската неделя, са калушарите от Румъния (Молдова, Влашко, Трансилвания), русалиите в Североизточна Сърбия¹¹³. Румънските и севернобългарските русалии калушари са преди всичко лечители, за разлика от русалиите в Южна Македония. Лечебният обреден комплекс е изграден на основата на шаманството, разглеждано като специфична религиозна техника. Върхов момент е изпадането в екстаз и общуването с духовете (изгонване на злия дух от болния), при това русалиите калушари подобно на истинските шамани успешно владеят изкуството на екстаза, припадането и свестяването. Особено място в шаманските действия се пада на музиката и танца, които осъществяват връзката с отвъдния свят.

Демоните от другия свят обичат играта и музиката¹¹⁴. Болестта като зъл дух чрез танца бива заставена да напусне тялото. Затова полудата като болест, причинена от русалии и самодиви, може да се изгони само от калушаро-русалийските игри. Връзката с отвъдния свят не е мисловна, а имплицитна, т.е. тя се съдържа в самото обредно действие, без да бъде осъзната.

Характерът на обряда може да се изясни и чрез извършваните обредни действия, обреден реквизит, думи-заклинания, облекло, танц¹¹⁵. Например важно е да се отбележат и такива действия като форма и посока на танца. При лекуването на болния калушарите играят в лява посока, а при свестяването на принадлежаия член от тяхната дружина, обратно – надясно. Не е трудно да се допусне, че с лявото движение, което има сакрален характер, се установява връзката с отвъдния свят, а дясното движение, носещо смисъла на живот, здраве, има за цел връщането в този свят.

Генезисът на русалийските игри се отнася към дълбока древност. Много учени въз основа на названието ги свързват с италианските розалии, чествани в Рим, балкано-дунавските земи и Мала Азия¹¹⁶. Според епиграфските данни розалиите са обреди, извършвани ежегодно през май – юни на гробовете и съдържащи възлияния, жертвоприношения, пирове и угощения, принасяне на храна, украсяване на гроба с цветя. Посвещението е на маните (*Dii manes*). Италийските розалии са празник в чест на мъртвите и имат поминален характер¹¹⁷.

Отново разглеждайки надписите, Т. В. Златковская установява, че розалиите в балкано-дунавските области са свързани с честването на местни култове на Либер Патер – Дионис, Диана, Силван, почитани като здравеносни божества¹¹⁸. Лечебната функция на русалиите и калушарите е основна. Измолването на здраве от русалии и самодиви и предпазване от болестта е в основата на целия обреден комплекс през Русалийската неделя¹¹⁹.

Средновековните текстове съдържат сведения за преоблечени маскирани изпълнители, което се потвърждава и от описанието на Д. Кантемир (XVIII в.). Мъжете се обличат в женски дрехи, правят гласа си като жени, покриват лицето си с бяла кърпа. Русалиите и калушарите са затворена мъжка група със строга организация, включваща предаване на ролята на ватафа по наследство, чрез специални обреди става посвещението в обредните игри и др. Русалиите могат да се разглеждат като преживелица от затворени мъжки общества, характерни за траките¹²⁰. Генезисът на обредния комплекс русалии-калушари би могъл да се търси в античната религиозно-култова система.

Цялата сложна система от поверия, обредни действия, както и от представи и вярвания в женски митични същества – русалии, съединява в себе си различни религиозно-обредни структури и различни историко-стадиални напластявания.

Като имаме предвид различията в обредите и вярванията, свързани с русалиите на север и на юг от Стара планина, може да се подходи по-диференцирано към античното наследство. Терминологичните особености в образа и обредите могат да се коренят в етнокултурното различие в Античността между тези два района.

Източнославянските персонажи русалки, както и русалските обреди (като „проводы русалок“) например, макар и да имат еднакво название, се различават от балканските самодиви – вили – русалии и извършваните през русалската неделя обреди русалии-калушари. Причината е във влиянието, което южните славяни изпитват от тракийската религиозна система. Розалиите като празник,

свързан с почитането на мъртвите, също е оставил следи в целия поминален обред в чест на покойните прадеди около Спасовден – Св. Троица – Св. Дух. Без съмнение православната задушница е наследила много черти от античните поминални празници (раздавания, жертвоприношения, възлияния, угощения и др.). Някои общи белези в обредите и митичните персонажи не изключват и тяхната обща индоевропейска основа.

Орисници

Някогашната народна вяра в предопределеността на човешкия живот е запазена в много поговорки: „така му е писано“, „такава му е орисията“, „роди ме, мамо, с късмет, па ме хвърли на плет“, или „що е на глава писано, на камък не иде“. В народните вярвания и практики у българите до края на XIX в. се пази споменът за същества, определящи съдбата на човека. Те се наричат *орисници*, *наречници* (Странджа, Сакар, Югозападна България), *наръчници* (Охрид), *реченици* (Западна България), *суденици* (Средна Западна България). Представят се като три сестри, моми или жени, като най-възрастната е около 30 – 35 години, а най-младата – около 20. Облечени са в бели дрехи, като едната държи борина¹²¹. Те живеят вечно, като жилището им се намира накрай света¹²². Само в някои селища на Странджа и сред преселниците от Тракия и Мала Азия те се мислят за мъже (*наръчници* или един *наръчник*), които идват същата вечер, когато детето се роди.

Широко разпространено е поверието, че орисниците идват само когато се роди дете, на третата вечер, и тогава определят живота му. Те наричат при главата на детето. Решаваща е думата на най-старата, която нарича последна. Вероятно под влияние на християнството се наложила представата, че Господ им нарежда какво да орисват. Така в Софийско, в района на Плана и в Самоковско, се разказва, че орисниците се съветват с Господ какъв живот да отредят на детето, а Господ отговаря: „каквото съм я сега, такова да е и то“. Всеки ден той има три имотни състояния: богат, среден и беден, и каквото е в момента, такъв ще бъде животът на тогава родените¹²³.

Според представите и народното творчество орисниците са жестоки и неумолими. Това, което определят, никой – дори светците и самият Бог – не могат да отменят. Единствената възможност да се отложи предопределената смърт е била най-близкият човек да даде половината от живота си, защото Господ дава душата, но не определя и дните на човешкия живот.

В песенното народно творчество на Северна и Източна България е известен мотивът за невеста, която е орисана като порасне и се зажели, да умре¹²⁴. В песента „Калудка и три орисници“ Калудка ходи тъжна по двора и плаче. На въпроса на мъжа си защо плаче, тя отговаря, че била орисана от три сестри орисници:

Първата дума орисва:

„Хайде да го земнем“.

Втората дума орисва:

*„Хайде да го оставим,
да расте и да порасте,
да стане мома голяма,
мома голяма ще земнем,
майка ѝ ще се разплаче,
майка ѝ йоще баща ѝ“.*

Третата дума орисва:

*„Хайде да го оставим
да расте и да порасте,
да стане мома голяма,
да стане, да се ожени –
булка под було ще земнем
две майки да си разплачем“.*

(БНТ, т. 4, с. 281, Елена).

В народните песни е отразен образът на самодивите, определящи съдбата на Христос. В някои варианти те се опитват да бъдат строги към младия бог като обикновен смъртен. Темата съдържа много битови елементи: едва на третия ден св. Мария излязла „с червено се завила, с морено сукно прикрила, със злат ръжен подпряла“, „на ръженова ябълка златни пелени да събира“, когато се върнала назад, при бога стояли три жени – три самодиви¹²⁵.

Първа му шапка нижеше,

втора му повой плетеше,

трета му риза шиеше –

на Христа да ги харижат.

(Богоров, Летоструй, 1876, № 5, с. 154)

Според народните вярвания орисниците определят съдбата на детето на третата вечер, а някъде – още същата вечер от раждането¹²⁶. Те идват към полунощ и „пишат“ живота му до втори петли. Затова още с раждането на детето се спазват различни обичаи, които имат за цел осигуряване на добър живот¹²⁷. Обикновено при детето остава бабата, която е бабувала, или други три баби (бабата, свекървата и майката на родилката). Вярва се, че майката на

¹⁷ Българска народна митология

детето тази нощ трябва да бъде будна и тя единствена може да чуе орисниците.

В Охридско е запазен и поетичният образ на наречниците, като три жени, които, седнали край огнището, предат нишката на живота: едната „предяла со фурка, втора со ржката кажвела, а третата държала в ръце ножици“. На третата вечер специално внимание се обръща и на детето¹²⁸. То трябва да бъде облечено, а не голо. Тогава го обличат в бащина риза, намазват му врата и подмишниците с мас и катран. На някои места ризата, в която го обличат, се шие от бабата, майката или момиче *майчино и бащино* (с живи родители). Къщата трябва да бъде почистена, а хората да не се карат. Те идват на комина, откъдето наричат. За да бъдат умилюстивени, оставят им трапеза под оджака – на нея трябва да има мед и нещо сладко, а на огнището да гори огън. Пригответоленията за тази вечер са извънредно важни и богати. Момиче майчино и бащино омесва пита, която заедно със сол, мед, пари, накити, а някъде и с палешник като символ на плодородие оставят да пренощува. Сутринта я дават на бабата акушерка¹²⁹.

Щом детето е вече орисано, на него се появява някакъв знак (нослето му се зачервява или почва да киха, на тялото му се явява мехурче).

Според народната вяра орисниците са неподкупни, но чрез различни хитрости могат да бъдат измамани. Надхитряването на орисниците е основният смисъл на обредите, които се изпълняват, когато децата умират. Родилка, на която децата *не се държат*, ‘умират’, поставя на мястото на детето бухалка, повита с пелени, а друга жена отнася детето в някоя къща. Вярва се, че ако е наречено нещо лошо, то е останало за бухалката¹³⁰.

В народните вярвания орисниците са три и затова на някои места се смята, че трябва да се приготвят три неща, три главни пелени, три пъти се превива поясът на детето, три пъти детето се помилва, три пъти се заплюва, три имена му се дават (*бебе, кушльо, мънцинко*) да се забъркат, за да не знаят за кое дете се говори. На третия ден поставят до детето и предмети, които да подсетят орисниците какъв занаят да му определят.

Често в народните песни орисниците се наричат самодиви. „Три самодиви, три маежници“ се наговарят да откраднат пеленаче от майката, когато то порасне и се ожени¹³¹. Жестоки самодиви орисници погубват дете, едно на майка и баща.

Още през 60-те години на XIX в. се забелязва отслабване на вярата в орисниците. Хр. Данов пише в „Летоструй“ от 1869 г.: „Жените не държат вече на урама и уроки, на самодиви и вещици, на

каракончоли и върколаци, на късмети и на писано и орисано¹³². И макар вярата в тези същества да започва да отпада, то споменът за тях не е изчезнал. Техният образ се е запазил в устното поетично творчество и приказната проза. Обредните практики обаче, извършвани в чест на орисниците, показват по-голяма жизненост и продължават да се спазват след отпадането на вярата в тях.

Митични същества, подобни на българските орисници, са познати и у други славяни – сърбохървати: *судница, сућеница, rojenica, rodjenica, sudjenica*; словенци: *sujenica, sojenica*; чехи: *sudička, rodička*; лужички сърби: *sudžička, wosudnica*; руси: *роженица, удельница, наречница*. С подобни функции са *ведьма, вещица, золотая баба*. Според поверията тези същества са или млади и красиви девойки, или стари жени¹³³. Названието *наречници* произхожда от гл. *наричам, определям*, а орисници от гр. *ορίζω*, *нареждам, определям*.

Според сръбските народни вярвания *сућенице, ориснице, наречнице, ројенице* влизат през комина на третия, по-рядко на първия или седмия ден от раждането на детето и определят съдбата му.

До началото на XX в. споменът за тези същества се пазел у чехи и словенци. Обредите в тяхна чест показват по-голяма устойчивост у българи, сърби, хървати, румънци и гърци. У руси и поляци мотивът за орисването е малко познат или изцяло непознат, а с подобна функция изпъкват други същества¹³⁴.

Мотивът за предопределяне на съдбата от същества, подобни на орисниците, се среща в народното творчество и вяра у германските, балтийските, кавказките и сибирските народи¹³⁵. Вярването в същества, определящи съдбата, е познато и на балканските съвременни и антични народи. У съвременните гърци е запазено вярването в *мойри*¹³⁶. След раждането на детето мойрите определят съдбата му на третата, някъде на петата или седмата нощ. Те са три (на остров Занте – 12) стари жени, облечени в черно. Едната предрича щастието, другата нещастието, а третата определя дължината на живота.

В древногръцката митология съдбата на човека се определя от мойрите още при раждането на детето (според Омир). Според Хезиод те са дъщери на Зевс. Едната (Клото) преде нишката на живота, другата (Лахезис) определя дължината, а третата (Атропос) записва всичко и я прерязва в определения час.

Афродита се нарича „най-старата“ от съдбите и се смята за тяхна сестра. В орфически химн и във фрагмент на Епиминид Афродита е описана като тяхна управителка¹³⁷. Мойрите в съвременните гръцки вярвания са древноантично наследство.

Южнославянските вярвания в орисници са особено близки с гръцките, и то най-вече обредната практика в тяхна чест. Българските, гръцките и молдовските представи за същества, които предат и режат нишката на човешкия живот, са запазили в твърде непроменен вид античните вярвания и явно носят белезите на гръко-римските парки и мойри¹³⁸. В стенописите от XIX в. в сцената „колелото на живота“ се среща изображението на жена с вретено да преде човешкия живот.

Образът на орисниците, които „записват“ живота на новороденото в тефтер, вероятно е по-късен и възниква след откриването на писмеността. Той се изгражда на основа на вярването в магическата сила на словото, която става още по-голяма, като се материализира чрез писмените знаци.

Прокопий (VI в.) пише за славяните: „... Съдбата не познават и въобще не признават, че по отношение на хората тя има някаква сила; и когато ги заплашва смърт, обхванати от болест или на война попаднали в опасно положение, те дават обещание, ако се спасят, веднага да принесат жертва на бога за своята душа и, избягнали смъртта, те принасят в жертва това, което са обещали, и мислят, че спасението е купено от тях с цената на тази жертва“¹³⁹. Според сведението славяните не са имали персонифицирана представа за съдбата. Вероятно обаче те са вярвали в някакви нисши демонични същества, които влияели върху човешкия живот, за което може да се съди по някои странични и по-късни сведения. От пасажта става ясно, че за разлика от древните гърци, които приемат пълната предопределеност на съдбата на човешкия живот, предопределеност, която с нищо не може да се промени, славяните не познават тази фаталност и особено в нейния персонифициран вид. Те допускали възможността за многократен избор между успех и неуспех, щастие и нещастие чрез различни жертвоприношения. Тези твърдения например намираме и у българските обреди, които целят измамването на орисниците. В древноюрдическата практика и терминология е отразена идеята за предначертаността, което се запазва в такива думи като *съдба* и *съдя*, *доля* и *деля*, *счастъе* и *частъ*. В славянските езици е отразена връзката между глагола отмервам, отделям и предопределената съдба, разбираана конкретно в пространството и във времето, като отрязана част, като отделен участък земя. Съществува вероятна връзка между тази конкретна пространствена представа и архаична процедура на измерване, чиито корени лежат в стопанската практика. Понататък тази процедура се ритуализира и започва да се използва в гадания и съдебни практики. Аналогични отношения са съществували и в други народи¹⁴⁰.

Във вярванията на някои славянски народи и въз основа на фолклорни текстове вероятно би могло да се говори за персонифициране на понятията за съдба и щастие, като например рус. *доля*, сръбхърв. *срећа*, което не се забелязва в българските представи.

По всяка вероятност у славяните са съществували митични същества, които са имали функцията да предопределят съдбата на човека, но може би под влияние на античните представи у южните славяни тази идея се е развила още по-пълно в самостоятелни митични образи със съответни ритуали. Според Нидерле¹⁴¹ в края на езическия период русите и славяните на Балканите са вярвали в същества, които определяли съдбата, помагали при раждане (*рожаници и рожденици*). Той допуска обаче и влиянието на античните парки и мойри и античното влияние за персонифицирането на съдбата.

Вярата в предопределеността на всекидневието от среща или поглед е отразена и във фолклора, и в суеверията, и тя регулира цялото поведение на човека. Напразни са били опитите на църквата да премахне тази вяра¹⁴². Още презвитер Козма пише: „не са християни, които с гусли и плесание и песни бесовски вино пият и в срещи и сънища и на всяко сатанинско учение вярват“¹⁴³. Особено силна е вярата в неуспех и болест, причинена от *уруки*, от лош поглед.

Срещат се молитви „от зла среща“ и „от зла стига“. Хората често се поздравяват, особено в миналото, с „добра среща“ и „добра стига“. Но във всички случаи срещата няма черти на персонификация. В народните суеверия е запазена и представата, че срещата с някои хора и животни също може да предопредели съдбата и изхода от някаква работа, но за един по-кратък период от време – най-често тя влияе върху същия ден. Например ако заек пресече път или те срещне човек с празни ръце или с празни съдове.

Гаданията и предсказанията заемат голямо място в народните обичаи. Още през Средновековието се гадае за добър живот, плодородие и здраве по различни гръмници и трепетници (книги, обясняващи значението на прогърмяването). Способност да предсказват според народните суеверия имат и някои птици и животни; ако кукумявка кацне на къщата, куче завие, кокошка пропее – вештае смърт, ако петел пропее на праг – ще дойде гост, а в необичайно време – ще се промени времето. Гадания и магически действия съпровождат първия гръм през годината съобразно деня, месеца, посоката. Гаданията и предсказанията са съществен момент в календарните обичаи. Гадае се и по части на принесеното в жертва животно; по агнешката плешка, по далака на коледното прасе и

т.н. Вярата в гаданията и предсказанията е много силна, но те не представят съдбата или бъдещето в персонифициран вид. На основата на тази вяра са изработени системи от обичайни практики, свързани с предотвратяването на евентуалния неуспех или зло, особено при изпращане и посрещане от път и при някои важни житейски събития (сватба, влизане в нова къща и др.).

В преводни текстове твърде често *род* и *рожаница* заместват думите, означаващ съдба, потекло, щастие – τύχη, εἰμαρμένη, *Dosela*, *fortuna*, струс. родословие, рождение¹⁴⁴. В превод на Г. Амартол от началото на XIV в. вместо τύχη, γένεσις, *Dosela*, εἰμαρμένη се употребява „рожденица“. Сведения за почитане на род и рожаници се среща и в редица текстове от XI – XIV в. В „Слово некоего Христолюбца“ се казва: „еже молятся огньвъ... роду і рожаницъ... іже ставятъ лише кутья, ины тряпезы законнаго обѣда іже нарицаеться беззаконная тряпеза, мѣнимая роду и рожаницамъ“¹⁴⁵. В друга версия: „іже ставятъ тряпезу рожаницамъ... Молятся огневи под овином... Перуну, Волосу, скотью богу, Хърсу, роду рожаницам и всѣм проклятымъ богомъ их... нѣ смѣшаемъ съ идолъскою тряпезою трѣсвятія Богородиця съ рожаницями, въ прогнѣваніи Богу“¹⁴⁶.

Средновековни текстове се отнасят преди всичко до източните славяни, главно русите. По-специално отношение към българите имат Словото на св. Григорий и преводът на Г. Амартол. В Словото на св. Григорий рожаниците са заменили в гръцкия оригинал Артемида. Тази богиня в Античността е покровителствала брака, родилките, въобще има пряко отношение към раждането. Идентифицирането на рожаниците с Артемида дава основание те да се разглеждат преди като покровителки на раждането, на родилката и новороденото. От текстовете става ясно, че на рожаниците се слага обредна трапеза, че обредът е специфично женски, „баби каши варят“.

След приемането на християнството функцията на рожаниците се изнемва от св. Богородица. Следи от тези поверия са отразени в южнославянския обичай след раждането да се меси пита (*бърза пита*, *богородична пита*), посветена на Богородица, която помагала при раждането. Тя се изязжда само от членовете на дома и бабата. На третия ден се меси втора пита (*сповойница*, *понуда*), на която присъстват само жени, роднини и съседки. Извършваните обредни действия имат основна магическа насоченост да предпазят родилката и детето от зли сили, да им осигурят живот, здраве и щастие, както и плодовитост на всички присъстващи жени¹⁴⁷. Според Н. Веселовски и Л. Нидерле род и рожаница са души на прадеди, които пазят живота и съдбата на членовете на семейството¹⁴⁸. Нещо повече, според Веселовски род е бил застъпен по-късно

от *домовой*. Е. Аничков¹⁴⁹ предполага, че почитането на Род и рожаница е пренесено върху Рождество и Богородица („Муку варити Богородици а роду примолвивающе“). Ако приемем, че рожаницата покровителства родилките, то тази функция в християнската религия преминава към Богородица. Според В. В. Иванов и В. Н. Топоров род и рожаниците са свързани с благополучието на дома и продължение на потомството, с култа на домашното огнище. Съдейки по текстовете, те принадлежат към доста високо ниво на славянската религиозна система, а невключването им в пантеона се обяснява с това, че те се отнасят изключително до микроколлектива. Род е с черти на мъжки персонаж и принадлежи към по-високо равнище в сравнение с рожаниците¹⁵⁰.

В текстовете често рожаници и род заменят гръцките думи, означаващи съдба, родословие. Сведенията ги характеризират като същества, които помагат при раждането. Определят съдбата на новороденото и покровителстват родилката и детето. Черти от почитането на род и рожаници се откриват при орисниците и св. Богородица. Тяхната роля да определят живота и съдбата на човека ги характеризира и като посредници между живота и смъртта.

До началото на XX в. е разпространена митологемата за щъркела, който носи децата. Между човека и щъркела съществува известна близост, която проличава както в поведението на птицата, така и от легендите за нейния произход. Щъркелът снася 3 – 5 яйца, които двамата родители мътят, като двойките са постоянни. Свива гнездо близо до човека и неговия дом – на къща, дърво, кошара. В легенди и приказки се разказва, че щъркелът произлиза от човека. Според други представи там, откъдето идват, щъркелите са хора, а тук – щъркели. Когато напролет пристигат при нас, окъпват се в езеро и стават щъркели, а когато се връщат, се окъпват в друго езеро и стават хора.

Вярва се, че щъркелът живее близо до митичното пространство *край-свет*, където небето и земята се допират. Пристига през пролетта на 9 март („св. Четирисет“) и отлита на 27 юли (св. Пантелеймон). Вярва се, че те пристигат тук, за да раждат, а когато отлитат, оставят курбан един щъркел. Денят на пристигането им в Западна България се нарича *Младенци* и се празнува за здравето на децата. Особено строго го почитат жените, които имат малки деца и жени, които още раждат. Приготвят специални обредни хлебчета с антропоморфна форма, наричани *младенци*, а младенец е синоним на дете кърмаче.

Представата, че щъркелът носи децата, е разпространена сред германските, средно- и северноевропейските и балканските народи.

Във връзка с интересувания ни проблем трябва да отбележим и сръбското название за щъркела – *рода*. В староруски текстове от XI – XII в. названието на загадъчния Род се среща наред с боговете Перун, Велес, Хърс, рожаниците и др. В научната литература Род, който се отнася към доста високо равнище на славянския пантеон, принадлежи към боговете на микроколлектива, осигуряващи благополучие на дома и продължение на потомството (Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 171. *Niederle, L. Život starych slovanu*. II, sv. I. Praha, 1924, s. 67 – 68). От староруски текстове узнаваме, че Род съперничи на бога творец („всѣм бо естъ творецъ Богъ, а не Родъ“). Но особено важна е връзката на Род с раждането на децата („Род седя на воздухе мечет на землю груди и в том рождаются дети“). В негова чест и в чест на рожаниците, покровителки на родилката, се слагат обредни трапези („аже се роду и рожянице крають хлѣбы и сырѣи и медь“). С. Матушак предполага, че *рода* (щъркел) е птица на бог Род (*Matusiak, S. Olimp polski.-Lud t.XIV, s. 61 – 63; Matusiak, S. Święty i przeklęty. – Lud t.XIV, s. 170 – 178*). От изворите става ясно, че между щъркела и Род има тясна връзка, която се състои в детераждането. Щъркелът е само един небесен водач на децата. Но макар и от другия свят, те пристигат от небето.

В българската етнографска книжнина беше изказано мнението за отъждествяването на орисници и самодиви¹⁶¹. Без да се приеме пълното покритие между тези два вида същества, вероятно тяхното терминологично подменяне, запазено предимно във фолклорните произведения, се определя от някои близки черти в тяхната същност, които не изключват това идентифициране.

Орисниците подобно на самодивите са жестоки и неумолими, живеят накрай света, облечени в бели дрехи. На тях е чужда женската работа, затова като апотропей при родилката и новороденото се оставят предмети, свързани с женския труд, които те не познават и които ги объркват. Често се наричат самодиви. Особено важна е представата, че едната орисница държи запалена борина, чийто образ се покрива с Артемида–Хеката, изобразявана често като нощна богиня със запалена факла. Връзката между самодиви и орисници се разкрива и в обредната трапеза, с любимите за тези същества мед и сладки ястия. Подобно на самодивите орисниците също са гадателки и предсказателки на бъдещето. С функцията си да определят съдбата на човека, неговия живот, здраве, богатство те също са медиатори между живота и смъртта.

Обредността в чест на орисниците разкрива и важни черти от културата и психиката на българите. Тези обреди имат магически умилюстителен характер – за здраве, дълъг живот, богатство.

Друга част от обредите имат за цел орисниците да бъдат измамени и надхитрени. Това показва, че макар българите да са вярвали в предопределеността на съдбата, тази вяра не е фанатизирана. Те са допускали също, че всеки може сам да определи съдбата си, например ако чрез измама и хитрост избегне орисването. А това показва, че човекът поставя себе си по-високо от тези митични същества.

Болести

Според народните представи от края на XIX в. болестите са невидими женски свръхестествени същества¹⁵². Те живеят накрай света и идват между хората, когато ги изпратят или те пожелаят. Отношението към тях е внимателно – наричат се с табу имена и евфемизми, обръщат се към тях с ласкателни и галювни названия (като *баба писанка*, *леличката*, *баба Шарка*, *добрата*, *червенка*, *руса*, *горска майка* и др.). В тяхна чест се извършват обреди, както и са им посветени празници. Болестите се причиняват от Бога като наказание, от самодива, ако се извърши нещо непозволено по отношение на тях, от магьосници, другоселци и непознати хора, както и от дявола – най-големия враг на човека¹⁵³.

Според народа броят на болестите е 77 1/2 или 99, като се вярва, че за всяка болка има лек, а само за половинката или за стотната няма. Разказва се също, че половината дух е най-лош и не може да се изгони¹⁵⁴.

Съществува поверие, че на земята болестите живеят в пепелища, под високи дървета, храсталаци и тръни, шипки, извори. Край тези места, особено след залез, не бива да се минава. Болестите се разнасят от ветровете¹⁵⁵. В средновековни текстове – молитви, често се споменава *вятър* наред с други демонични същества.

В народна песен се разказва за жена змеица, господарка на седем болести, която е слънчевата сестра звезда Деница, жена за юнака, надбягал слънцето.

*През Черно море през Бяло,
между девет могили,
дето слънцето изтича,
там има жена деница,
деница жена-змеица,
на седем болести най-баща,
дето болести разсъжда.*

(СБНУ, 28, с. 18)

Въобще епидемичните болести се представят като жени, които живеят по къщите, спят на меко върху вълна, нощем ходят по улиците. Стават особено лоши, ако им се прави нещо неприятно, а са добри, ако се върши това, което те обичат; връзват се кучетата да лаят, къщата се почиства. За да бъдат умилоствени, се раздават кравайчета с мед, като се казва „земете си за благи и медени, да си заминават мирно и леко“, или пък оставят кравайчета на вратата, че когато дойдат, да се нахранят¹⁵⁶.

Чумата се мисли в образа на стара грозна жена с невчесани дълги коси, дълги ръце, с големи нокти. Носи коса, с която отсича главата. Била толкова страшна, че който я погледнел, умира. И сам Господ се уплашил и затова я тряснал и оттогава тя се схванала във врата, не може да вижда наляво и надясно, а само напред. Господ ѝ дал тефтер с името на всеки, когото трябва да умори. Когато стигне до селото, тя не влиза веднага, а се явява като стара бабичка, сяда накрай село и разпитва хората¹⁵⁷.

За да бъде чумата умилоствена, се спазват различни обичаи. Разказва се, че чумата имала дете чумниче, което води със себе си. Във всяка къща ѝ оставят вода, сапун, гребен и хума да се умие и окъпе детето си, да ѝ е топло и чисто. Оставят ѝ софра с мед, пита, вино и сол; мажат вратата с мед. Според вярванията чумата спи във вълна, където, разказват, обичала „да се кучи“¹⁵⁸.

Известна социална насоченост съдържат народните възгледи, че чумата напада най-много там, където има разбойник, магьосница, крѣчмари, които дават „исик“, наливат вода във вино, слагат пепел в брашно, в пипер – счукани керемиди. Тя не влиза в къщи на сираци и вдовици. Според народна песен:

*Чумата навред морила,
не смеяла само да влезни
у Петкови равни двори,
че там има девет псета,
девет псета съботници.*
(СБНУ, 14, с. 10, Копривщица)

Тя се страхува от кучетата, особено кучета съботници, и затова при епидемии ги връзват или за да я умилоствят, изговарят „вързахме кучетата“.

Чумата удря жертвите си с шишове или коси с коса, която носи в дясната ръка. Всеки ударен умира, с изключение на ухапаниа от змия. Тя не напада и родените в събота¹⁵⁹.

Явява се като рошава жена, страшна и грозна, опасана със стрели, като куче, мишка, човек, циганка, циганче. Особено интересно

е вярването, че тя „работи“ с бориката, затова бориката не се пали от двете страни.

Според вярвания от средата на XIX в. чумата не убива тези, които обича. Само те не се страхуват от нея и могат да погребват умрелите от чума. За предпазване от нея хората носят чесън, обличат *чумава* риза. Девет вдовици за една нощ изпридат, изтъкават и ушиват ризата, която прави недосегаем всеки, който я носи¹⁶⁰. Едно от най-ранните сведения е на католическия мисионер Пициканела (1825 г.). По време на чума се принасяла жертва на баба чума (*baĭba Ciuma*) – в семейството се изяждала една кокошка, а във вързоп се слагали сварена кокошка с хляб, вино, 2 обувки, тояжка, пари ѝ се оставяли на средата на улицата или при входа на селото. Населението мислело, че чумата е стара самодива (*vecchia samodiva*), която ще се задоволи да вземе вързоп, без да напакоти на семейството¹⁶¹. Този обичай на отделни места бил запазен и в началото на XX век.

В чест на чумата се почитат Атанасовден, св. Харалампи (Лелинден, Чуминден)¹⁶². В Северна България съществува поверието, че чумата се ражда на Атанасовден. В дните, посветени на тази болест, се раздава прясна пита и мед за „лелино здраве“.

Според народните представи св. Харалампи е затворил чумата в шише или я вързал с въже¹⁶³. В стенопис на западната стена на църквата „Св. Богородица“ (XIX в.), с. Крайнинци, Дупнишко, е изобразена чумата, завързана с въже¹⁶⁴. Срещат се и разкази, според които чумата е унищожена и от стар човек¹⁶⁵.

Шарката, или сипаницата, бива три вида: едра, средна и ситна, които се представят в образа на три сестри – моми. Някъде се мисли само за мома или за стара жена. Названията, с които се среща сред народа, са *баба Шарка*, *шаруля*, *сладка* и *медена* (почти в цяла Северна България), *богинка* (Западна България), *цветенцето* (Силистренско), *убаи сестрички*, *грозница*, *редушка*, *медена-маслена*, *леличка* (Петричко), *бабичката*, *милата майчица*, *кожовленка*¹⁶⁶.

Когато детето се разболее от шарка, забранява се вкъщи да се коли животно, да се вари на огън ядене, да се пари вълна, кокошка, защото се вярва, че болестта ще се попари, ще се разсърди и може да умори болното дете. Обикновено се месят питки без квас и се мажат с мед. Посрещат „баба Шарка“, като на вратата, на четирите ъгъла на стаята, на ключалката, на комина се оставят „колачета с дупки и червен конец“ и раздават медени питки „да си ходи сладка медена“. Също така до главата на детето върху бяла кърпичка се оставя колаче с мед¹⁶⁷. Вярва се, че подобно на чумата тя спи във вълна и има детенце.

В чест на шарката се празнуват Младенци (9 март), св. Варвара и Сава (4 – 5 декември), св. Катерина (24 ноември)¹⁶⁸. Раздават се питки с мед „за здраве на баба Шарка“ и за здравето на децата.

Треската като болест е персонифицирана в образите на седем сестри. Когато някой се уплаши или ако самодивите устрелят някого, треските веднага пристигат да го втресат. Лекува се чрез баене, заклеване и наричане. В апокрифната литература са запазени молитви от тресавиците, чийто вероятен автор е поп Йеремия¹⁶⁹ („Недруг естествений егоже тресавицами именуютъ иако же бае Еремия поп болгарски“), като използва редакция на Сисиниева молитва.

Сисиниевите молитви разработват стари езически митове и през вековете са имали поддръжка в местните народни вярвания¹⁷⁰. В „Сказание о трясавицах“ тресавиците са седем дъщери на Ирод или седем жени, излизащи от морето, което напомня някои антични митични същества. Сисиний ги запитал: „Окаяни дяволи, защо сте дошли тука?“. Те отговорили, че са дошли, за да мъчат човешкия род, като посещавали пияниците, ленивците, непочитащите празниците, а най-много родилките, на които умъртвяват малките деца. Имената на тресавиците са: Тресея, Огнея, Ледея, Гнитея, Гинуша, Глухей, Ломей, Похней, Желтея, Каркуша, Гледея, Невея. Тези названия отразяват персонифицирането на болестното състояние.

Нежит според единични сведения от началото на XX в. е вид заболяване на зъбите и на венците, което се лекува с чист пчелен мед, престоял една година¹⁷¹. В по-старо сведение освен като заболяване на зъби и венци се среща и представата за нежит като „невидимо същество, за което народът вярва, че се скита от место на место“¹⁷². В ръкописи от XVI и XVII в. се срещат молитви с характер на народни заклинания против нежит. В тях нежит вероятно е персонификация на болест, която обхваща цялото тяло (мозг измрцати, зубу сокрушити, челюсти сломати, уши углушити, очи ослепити, уста укривити, нос угугнити, главе болезнь ден и ноц)¹⁷³. В баенията нежитът също има персонифициран образ¹⁷⁴.

*Тръгнъл и нежитъо и нежитницътъ
тъ са тръгнали пу пътищата и пу друмищата,
когу де срещнали, когу де стигнали,
та му влезли в глътвѣта, тъ му влезли в устата,
та му влезли в зъбити, тъ му влезли в челюстите,
та гу на пустеля положили, та си пици диня и ноця.*

Нежитът се лекува с растението *нежито* (*sedum tectorum sempervivum*) тлъстига, дебелица, тучница¹⁷⁵ и чрез баене¹⁷⁶.

Вярвания в нежит се срещат и у другите славяни. У сърбите той е дух, който се вселява в тялото и човекът става ни жив, ни умрял; изгонва се с молитва¹⁷⁷. У източните славяни сред названията за дявола (бес, лихой, враг, черний и др.) се среща и нежит¹⁷⁸. У русите *нежидъ* се среща в значение на хрема¹⁷⁹.

От сравнително малкото сведения нежитът в народното съзнание се схваща като зъл дух, причинител на всички болести („началниче всякому недугу“)¹⁸⁰. Той е персонификация на тежко болестно състояние, съдейки по признаците – инфлуенца, грип, въобще вирусно заболяване¹⁸¹. Неговото название показва тясна връзка със смъртта.

Според народните представи много от заболяванията са причинени от *уруки*, *уроки*, ‘лош поглед’, ‘зли очи’¹⁸². Обикновено се вярва, че такъв е погледът на хора, веднъж отбити и втори път закърмени (*повтараци*, *захранени*). Често този вид заболяване може да се предизвика и без лоша умисъл, от възхищение, любов, учудване. Болестното състояние почти винаги се придружава от силно главоболие. Затова се вземат предпазни мерки против урочасването. Особено малки деца, родилки и млади булки носят различни амулети, *мартеница* (усукан бял и червен конец) и т.н. При урочасването единственото средство е баенето като сложна магическа и психотерапевтична практика, винаги придружено с разтриване на челото. От баятелните формули изпъква представата за персонификация на уруките. Например:

*Урок седи под клепало,
урочица над клепало.
(СБНУ, 8. с, 155, Софийско)*

*седи на пакъ урочица...
(СБНУ, 16 – 17, с. 263, Драгоман)*

Сред народа са познати други видове заболявания, причинени от зли духове, най-често от самодивите, при нарушаване на свързаните с тях забрани. Човекът получава обрив, схващане или полуда (*paralysis, hemiplegia, paraplegia*)¹⁸³. Едно от тежките заболявания, причинено от *вонкашните* (самодиви и други митични същества) е *вонкашната болест*, *черна*, *нехела болест*, *детешката болест* (*epilepsia*)¹⁸⁴.

Народните лечебни практики са изградени на основата на мирогледни представи за болестта и съчетават рационални познания и ирационални магически действия. Емпиричният опит е отразен в употребата на различни растения, чиито лечебни качества обаче са замъглени в съзнанието на хората от суеверието. Така

често споменаваните самодивски растения, с които са свързани много поверия и обреди като росен (*dictamnus albus*), див пелин (*artemisia vulgaris*) са с възбуждащ ефект върху нервната система и в народната медицина се употребяват против епилепсия и нервни припадъци¹⁸⁵.

Познати и прилагани са различни магически действия за откриване причината за заболяването. Най-често по очертаната фигура (при леене на олово, чупене на яйце, което предварително е прекарано по тялото на болния) баячката открива причинителя на болестта. При нагазване на лошо, самодивско място се прилага *блажене* (ръсене мястото с подсладена вода)¹⁸⁶, за да бъдат умиловани тези същества.

При баене от различни болести се използват някои основни елементи: огън, вода, железни предмети, зелена паница, босилек; баятелните формули или „заплашват“ болестта, или я отправят „да си ходи“.

Сред магическите обреди е паленето на *жив (нов, див)* огън. Той се пали на чужд синур, на кръстопът или на две дерета, чрез триене на две дървета от двата мъже (близнаци или мъже със *само име*, което не се повтаря в селото); през огъня минават хора, добитък и от него се занася вкъщи.

Друга практика е провиране на болния през скала, пояс, корен на дърво, през разцепена на две шипкова или къпинова пръчка. Болният се провира три пъти и оставя дрехата или конец от нея¹⁸⁷. Да се оставя дреха, конец или парцалче при пиене на вода, под дърво, особено при лекуване, е често срещана практика до началото на века¹⁸⁸, особено по отношение на природни обекти, чиито господарки са самодивите. Това е магическото действие и принадлежи към парциалната магия, при която се заменя цялото (в случая човекът) чрез част от него (дрехата). В народната вяра и обредност отделни части от костюма, като калпак, пояс, забрадка, потури, риза, могат да заменят индивида¹⁸⁹. Затова и в този случай обичаят да се оставя конец, пояс, забрадка има смисъл на човешки еквивалент. Частта от дрехата заменя човешката жертва, която свръхестествените същества биха взели, което личи особено ясно при лечебните практики. Представата, че оставяйки конец от себе си, човекът оставя болестта, е значително по-късна.

Лечението на болести от различен характер е свързано с определени мирогледни представи за времето и пространството, за положението на небесните тела, за дните на седмицата. Например в Ямболско баенето се прави, когато месечината намалява (за да се изгуби болестта), три дни поред, след залез или сутрин рано във

вторник, четвъртък и събота, но не и в понеделник, за да не се „запонеделничи“ болестта. В Ломско за всички болести се бае денем, а само за самодивска болест – нощем¹⁹⁰.

При заболяване също се преспива в църкви, манастири; търкалят се по роса на Гергьовден, а в Родопите ходят да се мият на *лява вода* (която се завъртва наляво).

За предпазване от болести освен почитането на определени празници, преди всичко Св. Харалампи, се носят апотропеи и главно *бял лук* (чесън), болестите се наричат с евфемизми.

Специални обичаи съществуват за предпазване от епидемични болести. Между тях е посрещането и извеждането на болестта, което се среща в Родопите и на някои места в Тракия. Жени омесват пита, намазват я с мед, вземат китка, вино и увиват в нова кърпа или в нова торба и оставят всичко това вън от селото. Вярва се, че който мине и прибере торбата, ще отведе и болестта¹⁹¹.

Този обичай се основава на вярването, че *болесчицата* може да се посрещне още додето не е влязла, и да се върне или пък ако влезе в селото, тя ще бъде милостива. Освен това болестта не просто трябва да се изнесе, но и непременно някой да я вземе. Затова се оставя в торба хляб, за да я отнесе някой другоселец.

Заораването е друго магическо предпазно действие, познато само в Южна България и в Добруджа, където има преселници от същия район. Заоравани биват селищата преди заселване, както и при поява на епидемии. Извършва се до първи петли от волове близнаци и мъже близнаци, съблечени голи, с рало от дърво близнак, чийто палешник е изкован от ковач близнак¹⁹². Аналогично е и обикаляне на селото с въже, пояс. Обичаят е известен от Античността¹⁹³. Според Плутарх близнаците Ромул и Рем заорали една бразда около бъдещия Рим. Подобно на тях и Константин Велики спазил обичая при превръщането на Бизантион в столица. Този обичай се основава на поверието за магическата сила на кръглото, затвореното пространство¹⁹⁴, недосегаемо за зли духове, която сила се увеличава и от участието на персонажите и оръдията.

Представите за болестите и обредите в тяхна чест разкриват важна черта от митологията. Заболяването е вид нарушаване на космическия ред, изразявано в това, че ценностите, принадлежащи на човешкия колектив (и на отделния индивид) са ограбени от същества от другия свят. Чрез баенето, което съпътства лечебно-магическите практики и се основава на вярата в творческата сила на субекта и словото, се предава информация с познавателна стойност за отношенията между човека и света. Процесът на заболяването се описва като нарушаване на нормите, регулиращи

отношенията този свят – онзи свят. Такава строга забрана е да не се излиза нощем, да не се нарушава тишината, да не се ходи на самодивско място. Баенията предават точно и границите, през които болестите проникват, които граници съвпадат с местата, на които се бае, и са организирани съобразно хоризонталния модел на света: огнище, праг, дръвник, кръстопът, река, межда, хора¹⁹⁵.

Често словесният текст е запечатал точно и самото баене, с което той предава необходимото познание и умение. В баене св. Богородица изпраща болния при Неда басматарката, „че ѝ е лека ръка, че ѝ е блага дума, та да побает с лека ръчица, с блага думица, с ръжен класец, с червен конец, със зелена тревица, със студена водица, с леко перо, с кръстат босилек“¹⁹⁶. Като изява на своеобразна симбиоза между езичеството и християнството е схващането, отразено в баенето, че баячката е божа избраница, че нейното умение се покровителства от св. Богородица и светците.

Баенията отразяват идеята, че причинителите на заболяването също трябва да бъдат наказани. Затова в словесния текст се съдържа проклятие, едно от най-страшните, да се загубят възпроизводителните способности и полово-възрастовите белези (ако уруците са от мъж, да пукне лево мъдо, ако от жена – лева биска, ако от мома, да ѝ окапе руса коса, ако от момче – да му окапе чомбаса).

Възникването на звуковата реч като важен етап в еволюцията на човека се осъзнава като важно магическо средство. По своята магическа функция словото и примитивните оръдия са извънредно близки, защото са етап в овладяването на света от човека¹⁹⁷.

Народните лечители са по-често жени (*баялки, врачки, билерки, вражалки, знаячки* и др.). Знанията и ученията им се предавали по наследство от майки на дъщери на определена възраст. Според едни баячката загубва умението си да бае, ако каже на някого словесната формула. Според други тя може да я издаде, защото, за да имат магическа сила, думите трябва да се откраднат. В миналото имало прочути лечителки, на които населението вярвало повече, отколкото на свещениците и лекарите¹⁹⁸. Чрез своите проповеди църквата осъждаше всичките като дяволски ученици, както и тези, които им вярват¹⁹⁹.

Особеното положение на магесницата в колектива, която всява страх, може да изпрати болест, общува със същества от другия свят, но може и да лекува, я сближава със самодивата и това вероятно е в основата на тяхната терминологична заменяемост.

До края на XIX в. болестите в народната вяра показват известно сходство със самодивите: евфемизмите са общи (бели-червени, сладки-медени), живеят накрай света, служат си със стрели, общи

черти притежават и умиловителните обреди. Особен интерес представлява и схващането за чумата като сестра на самодивите, най-старата самодива, от която те пазят своите села; чумата с препасани стрели и борина напомня образа на античната Артемида-Хеката, почитана като господарка на болестите и лечителка. Самодивите за разлика от другите митични същества не само причиняват заболяване, но са и лечителки. Изискванията за спазване на чистота при заболялия отразяват елементи от народния емпиричен опит, но възприемани и табуирани съобразно митологичното мислене.

В обредите за посрещане и особено отнасяне на болестта е отразено схващането за техния материален характер. Твърде рано се заражда представата за болестите като материален предмет, попаднал в човешкото тяло, от което чрез различни магически способности трябва да бъде извлечен²⁰⁰.

Караконджо

Според народните вярвания до края на XIX в. през 12-те дни от Бъдни вечер до Йордановден (24 дек. – 6 януари), наречени *мръсни дни, мръсници, погани дни, погани вечери, бугани дене, некръстени нощи, некръстени дни, врагови нощи, поганото, галатни деньове, караконджови дни, побожник, глуите дни*²⁰¹, ходят зли духове, наречени *караконджоли*, ед.ч. *конжур, конджор, караконджо* с варианти на произношение *караконжул, караконджур, каракондол, караконяк, каракончо, джанголос, канзо, поганчета, буганци* (в Родопите, Пирин, Гюмюрджинско).

Според народните представи външният облик на караконджо напомня човек, но космат, с голяма глава, с рога и опашка, или неопределено същество („някакви вонкашни поганци“) с едно око и един крак; в трети описаният караконджо е половин човек-половин кон (кон с човешка глава и криле или ръце) или пък човек на кон („каракон“)²⁰². Той често приемал облика на малко голо човече, на някакво животно – куче, теле, яре. Често му се приписва като важен атрибут даракът, който носи на гърба и главата си и разкъсва жертвите²⁰³. Явявал се и като сватба – „караконджолова сватба“²⁰⁴.

Според народните вярвания караконджолите се появяват през тези 12 дни, когато земята е на решето, когато небето и земята не са кръстени²⁰⁵. Среща се представата, че те се явяват само през зимата, през януари, наречен *караконджолов месец*, а през остана-

лото време се крият и спят под ледовете на реките (например р. Канина, с. Г. Дряново, Гоцелчевско). През буганите дене в Средните Родопи ходят *буганци*, наричани още *бубарци*; тропат и влизат през комина и като минат покрай къщите, питат „Керушо, Марушо, кога са Водици?“, а домашните трябвало да отговарят: – „Чукаме бял лук, не можем да ви кажем“. Когато намерят, изяждат го или като го нахранят с човешко месо, и той ставал като тях²⁰⁶.

Когато са на земята, караконджолите излизат само нощем до първи петли. Техните обиталища са пещери, реки, скокове, места, дето расте бръшлян, запустели воденици. Те примамват, възсядат хора, отвлечат ги и ги хвърлят от високи скали и дървета в дълбоки реки и вирове, или пък ги разкъсват по плетища и воденични колела²⁰⁷.

Често се разказва как караконджолите примамвали хората. Обикновено те подслушвали жени (или мъже), които се уговаряли да отидат на баня или пазар. Преди да пеят петли, караконджолите извиквали на име едната жена, тя заблудена тръгвала след тях и на сутринта хората я намирали на висока скала или дърво над реката²⁰⁸.

Строги забрани съпътстват поведението на хората през тези дни: вечер не бива да се закъснява, да се излиза и да се обажда на повикване през нощта. Против опасната среща с тях се носи чесън (особено останал на трапезата от Бъдни вечер), дрънка се с желязо. Караконджолите се страхуват много от огън, пепел и християнските символи. Изчезват веднага щом пропее петел²⁰⁹.

Особени вярвания съществуват за родените и починалите през тези дни. Вярва се, че дете, родено тогава, е *караконджолче*, *поганче* и като порасне, ще вижда злите сили, а когато умре, ще стане караконджо. В Благоевградско чрез специални магически действия се лекували малки деца, родени през тези дни²¹⁰.

Определени вярвания съществуват и за починал през мръсните дни. Вярва се, че той става караконджо. През тези дни не се погребва със свещеник, не се раздава за умрели, защото „нема да го намерят“, не се кръщават деца, не се венчават младоженци²¹¹. Мръсните дни са свързани с някои забрани, които имат за цел да предпазят от опасното влияние на тези същества или от превръщането на хората в тях. Не се пере, особено с гореща вода, не се преде, шие, тъче, за да не причинят страдание чрез водата. В нея хвърлят въглени, вечер вода не се пие, а останалата от тия нощи вода се излива²¹².

В Странджа се забранява предене на вълна, а се преде само лен и коноп, от които се тъкат тъкани за чували. Вярва се, че ленът и конопът предпазвали от злите сили²¹³. През тези дни магиите са безсилни, но се вярва, че сънищата и гаданията предсказват много вярно.

Особени вярвания и действия съществуват с *поганата пепел*, т. е. пепелта от огнището през поганите дни. В Родопите и Странджа тя се събира и изхвърля след Йордановден²¹⁴. Според народните вярвания пепелта има магическа сила, затова тя се използва в различни магически и гадателни обреди. Тази връзка вероятно произтича от антисептичните свойства на пепелта, което намира приложение в бита и някои лекувания. Като продукт на жива материя, преминала огъня, поганата пепел в магическите действия и гадания осъществява връзката с другия свят. Но през тези дни като мъртво вещество тя показва и връзка със същества от другия свят.

В някои райони на България се среща представата, че караконджо става от закланото прасе на Коледа. Той ходи нощем и ближе кръвта²¹⁵. Някои представи сближават караконджо и вълка, а на някои места мръсните дни съвпадат с вълчите празници. Не се работят дрехи през *нечистите дни*, защото вълци ще нападнат и изядат мъжете, а до Нова година пепелта не се изхвърля, за да не я ядат вълците, които още повече ще се плодят²¹⁶.

В българския фолклор е запазен мотивът завареница на воденица – мащеха изпраща през караконджовите дни заварената си дъщеря на воденица, която с животни помощници успява да надхитри караконджолите, докато доведената дъщеря бива изядена от тях²¹⁷.

Представата за караконджо в края на XIX в. вече е твърде избледняла. Все по-често караконджо се смесва с върколак, вампир или джин, въобще с нечисти духове. Образът му се запазва в народната проза.

В началото на XX в. с името на караконджо се плашат децата. Това същество сравнително рано отпада от миросгледната система. Разказите за срещи на хора с караконджо стават част от суеверните разкази за свръхестествено същество с неясен образ.

Същества под названието *калакандзар* (καλλικάντζαρος) се срещат у гърците и показват голяма близост с тези у нас²¹⁸. Появяват се 12 дни от Коледа и съществуват само тогава. Мислят се като диви мъже или вълци, а в гръцки приказки се срещат под названието *ликантропос* (λυκάνθρωπος) – ‘вълк-човек’. Живеят в подземния свят. Вярва се, че родените деца през тези 12 дни стават

караконджоли, защото били заченати на Благовещение (25 март). Знак за това било, че през нощта тялото им обрасвало с косми. Те имат човешки или животински облик, твърде подобен на пан или сатир: еднооки, кривокраки, космати, с дълги ръце с дълги нокти, големи зъби. Когато са на земята, те живеят в пещери и воденици, а в къщите влизат през комина. Приемат образа на коза, козел, жена и яхат хора. Главното предпазно средство срещу тях е огънят²¹⁹.

Това свръхестествено същество е известно само на Балканите у българи, сърби, гърци и турци. Турският *karacuncul* е нощен демон, който се явява от 25 декември до 6 януари или от 10 януари до 16 януари подобно на този демон у другите балкански народи. Той язди хора, като с преправен глас ги примамва и ги извежда вън от селото, подобно на караконджо у българите. Сърбите феминизират съществото в *караконджула*, която излиза от Божич до Богоявление (*некрштени ноћи*)²²⁰. Според много учени караконджо се среща като название и явление в райони с гръцко и турско влияние. Според Р. Бернард названието караконджо произхожда от тур. (*karacuncul*, *karakuncul*.) и нгр. καλ(λ)ικάνζαρος²²¹.

Според поверията караконджо принадлежи към подземния свят. Той живее под земята, където са унищожените сили на хаоса, и обитава водениците, които са преход към другия свят. Свързан е с тъмнината, която е атрибут на хтоноса и хаоса. На земята тези свръхестествени същества са само 12 дни, на граничното време между старата и новата година. Това е период със свои пространствено-времеви параметри. Съгласно цикличната концепция това е времето, когато космосът се връща към недиференцираното си състояние. Особено добре връзката на тези митологични персонажи със света, враждебен на организирането, се открива в гръцкото поверие, че те режат дървото, което крепи земята, и когато го отрежат, 12 дена са на земята. Всъщност това е световното дърво, моделът на света, което силите на хаоса разрушават, и като увеличават своята мощ, проникват в космоса. Нова година е времето на първотворението. Новогодишният цикъл поверия и обреди символично възпроизвежда борбата между силите на хаоса и космоса и организирането на света²²². На ритуално равнище представлява повторение на космогонията. Последните дни на годината се идентифицират с хаоса. Законите на времето и пространството са унищожени, границите между земния и подземния свят заличени, много образно и точно изразено в българското поверие, че „земята тогава е решето“. Тогава всички същества от другия свят проникват на земята. През

тези дни мъртвите също напускат своя свят и присъстват като невидими гости на своите родственици. Но караконджулите, които господстват през този период, не са покойните прадеди. Те могат да се причислят към демоните, принадлежащи към света, предшествал сегашния свят. В епохата на християнството владее светът на християните. И затова хаосът се свързва с господството на демони, често окачествени като некръстени, неопети²²³. Черният цвят, водата, от която излизат и където хвърлят своите жертви, времето, когато се явяват, ги характеризира като хтонични демони²²⁴, свързани са с тъмнината като атрибут на хаоса („Ригведа“ X, 129, 2 – 3 – отначало тъмнина, покрита от тъмнина) и се страхуват от огнените и слънчевите символи (петел, огън, пепел, слънчогледова пита).

Родените и починали в тези времеви граници са свързани с господстващите тогава сили на хаоса. Същината на специалните забрани и обреди по отношение на тях е в утвърждаването им към света на хората. Караконджо е свръхестествено същество, известно само на Балканите, с черти на античните митологични персонажи кентавър, сатир, циклоп, пан. Може да се допусне, че представите за него са формирани под силното въздействие на античната митологична традиция.

¹ Съществува забрана името на самодивата да се споменава, особено край огъня, защото се вярва, че тя или другите духове веднага ще дойдат по думите. По тази причина за нея не се говори в присъствието на малко дете. В юго-западните български райони на самодива наред с други духове като вещици казват *однадворите*, *надворштинье*, *вонкашно* („Вонкашно ќе те фати“), *вонкашлии*. Вярва се, че те причиняват *месечката болест* 'епилепсия', за която казват: *прифашчане* или *падинане* от надвора (К. Шапкарев, т. IV, с. 61). В Хасковско и Харманлийско, в Пловдивско за самодиви се среща названието *нидяфки*, *нидевки*, *видяфки*, *видевки*. В Родопите и Пирин – *майките*, *тия майки*, в Пазарджишко – *немоции*, в Златоградско – *пери*. Често към тях се обръщат с нежни и ласкателни имена „убаи сестрички“. В Пиринския край се срещат освен названието *юда* и названията *злини*, *енджерлии*, *инджерлии*, *джинискири*. Обобщено название за този род свръхестествени същества е *гяволи*, *гяволе*, *гяволицы*, върху които не е трудно да се открие влиянието на християнството. Георгиева, Ив. Народен мироглед. – В: Пирински край. С., 1980, с. 272; СбНУ, 12, 1895, с. 139; Големанов, Г. Цит. съч., с. 25, 28; СбНУ, 21, 1905, с. 34, 63; СбНУ, 36, 1926, с. 158; СбНУ, 48, 1954, с. 398; Георгиева, Ив. АЕИМ 778 – II, с. 2; 570 – II, с. 4.

² СбНУ, 4, 1891, с. 113; Броя на езерата и върховете на Пирин узнало едно момче, което преспало под един глог с другаря си. Самодивите помислили, че това е човек с 2 глави; СбНУ, 8, 1892, с. 5; 13, с. 6.

³ Букът като самодивско дърво не се внася вкъщи, не се гори, не се слага на кола, защото тя ще се счупи. От явор и ясен правят кобилици, ведра, защото тези дървета прогонват самодиви и змейове. *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 44, 46; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II, с. 5, 57, 70. Според вярвания в Самоковско „они живеят в кухото на хралупато дърво“. Събират се да играят под *самовиляк* 'старо или изсъхнало дърво'. Самовилските дървета са без връх. Самовилите играят на колело под дърво. *Шопова, Р.* Традиционен народен мироглед в Самоковско. – АКЕ, 1979.

⁴ *Ангелов, Б.* Самовилите в българската народна поезия. – ИССФ, 3, 1911: СБНУ, 4, 1891, с. 113, Демирхисарско; *Ангелов, Б.* Българската народна балада. – ИЕИМ, 12, 1936, с. 20. Косите им били толкова дълги, че се качвали на високите планини, за да се срещат.

⁵ Според някои представи *стията* е половин жена, половин риба, живее под вода и има много дълга коса. Съществува легенда, че сестрата на Александър Македонски изпила шишето с безсмъртна вода и за да избегне наказанието на брат си, се превърнала в *стия*. И сега тя понякога хващала параходите и ги люлеела, а моряците, за да се избавят, я плашели с името на брат й. Според функциите си и местата, които обитават, самодивите биват няколко вида. Братя Миладинови различават *самодиви*, които живеят на планина, играят хоро, ослепяват хора, и *юди*, *стии*, които са жени с дълги коси, живеят в езера, реки и вирове и когото видят, го удавят. *Миладинови, Д. и К.* Български народни песни. С, 1961, с. 646 – 647; СБНУ, 9, 1893, с. 130, Велес; *Шапкарев, К.* Сборник, 8 – 9, с. 478.

⁶ В селата Раздел, Ощава, Илинден, Капатово, Гега, Габрене, Г. Сушица, Пирин – *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, 778 – II. Дивата шишка е храст на самодивите. Там оставят дарове, забождават продупчено яйце, което се чуши при заболяване. – *Кефов, Ив.* Народописни..., – СБНУ, 42, 1936, с. 134.

⁷ Мястото, на което самодивите играят, се нарича *игрище*, *тръкало*, *самодивско коло*, *орамие*, *хорище*, *пепелище*, *самовиляк*, *гяволско пепелище*, *самодивско хорище*, *самодивско хоро*. Мъртвородени деца се заравят под плетове, подпори, кюшета, на самодивските места, въобще на тайно място, „дето слънце не огрява“. Ако мястото не било лошо, след погребване на такова дете там става „самодивско“. *Големанов, Г.* Цит. съч., с. 38; СБНУ, 51, 1963, с. 201; *Георгиева, Ив.* За Кюстендилско, с. Пастра, за Северозападна България – АЕИМ 570 – II, с. 91; *Иванова, Д.* Традиционни народни вярвания в района на Плана планина; АКЕ, 1978, *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 21. *Самодивската трапеза* е гъба, която расте из горите, има форма на трапеза с малки гъбички на нея, или където има много гъби – „самодивско тръкало“. Самодивските гъби приличат на *синия* – „самодивска синия било, никне от земята, там на нея самодивите ядат“. На самодивата трапеза никнат гъби челадинки, които са силно отровни. *Шопов, Р.* Цит. съч., с. 132. „Гледаш в полето гумно, изсушена трева – значи самодиви са играли оро. Видиш ли житото измотано – слизали са самодиви от планината. На самодивско игрище растат гъби челадинки.“ Среща се и представата, че софрата на самодивите се намира на някаква височина и оттам самодивите спускат въже. Ако някой го настъпи, той пада и се разболява. Този, който стъпи в средата на трапезата им, умира, а ако това е отстрани – получава схващане, *урама*, или обрив, *уградисва*. В Северозападна България (*Георгиева, Ив.* АЕИМ, 570 – II, с. 54, 68, с. 91) се среща вярването, че когато играят, „самодивите блювали“. *Самодивската блювоч* е нещо меко като гъба, не се пипа, че е опасно, или пък прилича на яйце, или пихтия. „Сутрин на коритото, като се намери нещо като пихтия, значи самовили се изритали, ярили се, останало така.“

⁸ Захариев, Й. Кюстендилското краище, с. 144; Големанов, Г. Цит. съч., с. 28; СбНУ, 21, 1905, с. 63; Маринов, Д. Жива старина, 1, с. 121; Ангелова, Р. Цит. съч., с. 21, 205; СбНУ, 9, 1983, с. 131 Велес. Интересно е и вярването, „че ще се поулавее, ако спи на такова място, оттогава са поулавени удавите“. Тия места се наричат *отвъртни*. Според вярване в Самоковско самодивите се носят с вятъра, като стъпват, по листата на *проклетите* (които били растения с пъстри листа); когато отминат, проклетите си отгърсват листата и ако някой стои на такова място, уградисва, парализира се. Юдите готвели манджите и вечеряли под стрехите и който „се измоча“, умира. Майки оставят там само деца с кусур – СбНУ, 4, 1891, с. 114, Воден.

⁹ Между село Мокреш и Омерова махала, Ломско, се намира Ристин кладенец, който има това име, понеже човек на име Ристо умрял от самодивите. В този извор от Благовец до Секновене обитават самодиви и се къпят. До с. Инзово, Ямболско, посред водата в трите курни спира, за да могат самодивите спокойно да се изкъпят. Близко до с. Цалапица, Пловдивско, имало самодивско място, където вечер играели. Село Песнопой било също самодивско, като имало там и люлка на самодивите. Срещат се и други места, свързани с тях. На два километра от Пазарджик имало голям бряст – „самодивско дърво“. Малко Търново, преди да бъде застроено, „било на самодивите тързулката“. Самодиви се явявали на извора Кайнак до с. Радилово, Пазарджишко, и там водата се гребе отляво, защото от дясната страна е софрата им. Други известни местности, където самодивите се събирали, са м. Орамия до с. Черногорово, м. Хорището до с. Студена, Хасковско. К. Иречек съобщава за много местности, свързани със самодивите в Средна гора, Трънско, Кюстендилско, Котленско, наричани *самодивско хоро*, *самодивско хорище*. Самодивско хорище има и под гребен Жеравнинци до Сливен, а на юг от Русалийския проход в Стара планина, Самодивския кладенец, където играят самодиви и хората им оставят кравайчета. Маринов, Д. Жива старина, кн. 1, с. 23. За други местности: Георгиева, Ив. АЕИМ, 570 – II, с. 7, 43; 576 – II, с. 2; Ангелов, Б. Самовилите в българската народна поезия. – ИССФ, 3, 1911, с. 14; Иречек, К. Пътувания по България. С., 1974, с. 325, 372, 722.

¹⁰ Strauss. A. Die Bulgarien. Leip., 1898, S. 14, отбелязва, че видял как на един извор до Берковица младеж оставил върху камък сладка пита. Подобни кладенци има из цяла България: самодивски кладенец има до Златица, а близо до Калофер – „самодивски, или черковен“. Недалеч от Сопот има мътен извор, наречен Русалско кладенче. Каравелов, Л. Записки за България и българите. С., 1930, с. 16.

¹¹ Български юнашки епос. – СбНУ, 53, № 147 – 151. В някои песни самодивата е наречена кучка, което е указание за хтоничния ѝ характер и я сближава с ламята.

¹² Иванов, Й. Български народни песни. С., 1948, с. 164; Динев, П. Български фолклор. С., 1969, с. 372.

¹³ Илиев, Ат. Цит. съч., с. 283. Девојката се моли да я почакаат да преиграе лазарица и убави ден Великден, ден Гергьовден и да дойдат на Спасовден – Илиев, Ат. Цит. съч., с. 377, № 285; Веркович, Ст. Народне песме македонских бугара у Београду, 1860, № 4; Миладинови, Д. и К. Цит. съч., № 6; Захариев, Й. Пианец, с. 367. Среца се и вариант, в който самовили вземат Стоян, който отишъл посред нощ на самодивското езеро за вода за мъжкото детенце на сестра си. Там заварил три самовиви, които къпят мъжките си рожби или перат дрехите си и зелените пояси. – БНТ, т. 4, с. 176 – 181. В други песни самовилите са синоним на бродници, маежници, които правят на извора магии. – Любенов, П.

Самовили и самодиви. С., 1891, с. 126. Самодивите наказват и за неспазване на големи християнски празници, което представлява своеобразно преплитане на езичество и християнство. Те наказват Иван Попов, който оре, и Стана, която везе на Великден. – БНТ, т. 4, с. 169; Стоин, В. – ТВ, № 1467; СБНУ, 3, 149.

¹⁴ Миладинови, Д. и К. Цит. съч., с. 3; Веркович, Ст. Цит. съч., № 3; СБНУ, 7, с. 9, № 8; Хлебарово, А. Песни периодични и религиозни. – ИССФ, 5, 1925, с. 250, № 34; Стоин, В. – ТВ, № 135.

¹⁵ Веркович, Ст. Цит. съч. № 28; БНТ, т. 4, с. 116 – 120; Илиев, Ат. Цит. съч., № 273.

¹⁶ Димна юда град гради от юнаци и девойки. Когато селяните ѝ отказват повече да дават девойки, тя ги заробва и откарва да берат смил. С поглед самовилата може да превърне юнака, освободил изворите, в камък, с което напомня горгоната. – СБНУ, 3, 1890, с. 150. Между другите пакости, които причинявали самодивите, било и да заплитат гривите на конете или да оплитат опашките им – така сутрин стопаните ги намирали в конюшните. Затова в конюшната се оставя убита сврака. – СБНУ, 27, 1913, с. 177; Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, с. 66.

¹⁷ СБНУ, 39, 1934, с. 8, № 1, 2; СБНУ, 4, 1891, с. 9, Добричко.

¹⁸ Според предание една фамилия от с. Пирин, Санданско, произхожда от такъв брак. – СБНУ, 4, 1903, с. 113; СБНУ, 8, 1895, с. 23; СБНУ, 12, с. 6, 57, 158, 182; СБНУ, 5, 1891, с. 137; СБНУ, 19, 1903, с. 95. Миладинови, Д. и К. Цит. съч., с. 42, № 2; Георгиева, Ив. АЕИМ, 570 – II, с. 91; 576 – II, с. 51, 38; Хоро играли триста самовили на връх планина на рамна рудина, но ги надсвирил Димо и му дали Гюргя самовила. Когато кумът кръщавал мъжкото им дете, тя искала да отворят баджи и мазгалки, казвайки, че имала дете и няма да избяга, но щом изпълнили желанието ѝ, веднага изхвъркнала. Достатъчно било да намери перце от крилото, за да излети.

¹⁹ Чолаков, В. Българският народен сборник. Болград, 1872, с. 39; СБНУ, 1, 1889, с. 72 – страчките (свраките) от тая земя отивали в една пуста.

²⁰ Княжевский, З. Болгарские поверия. – ЖМНП, 1846, 2, с. 205; Шапкарев, К. Цит. съч., т. 4, с. 467. Според признанията на възрастни хора срещата със самодивите нощем е страшна, затова трябва да се избягва. „Едно време много пазахме, посред нощ на двора и на къра не излизяхме. Много се страхувахме да не срещнем самодиви“ – според спомени на 70 – 80-годишни информатори. Според вярвания от Средните Родопи самовилите ходят като млади невести с гайда и играят хоро на кладенци, извори, през поганите дене (от Коледа до Водици). Срещу Нова година на хорището палят голям огън против погани и самовили; Шишков, Ст. Народни обичаи..., – РИ., 1910, № 6 – 7, с. 171 – 182, № 6 – 7, с. 171, 182.

²¹ СБНУ, 13, с. 182, Охрид; Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, с. 100; 570 – II, с. 66; 576 – II, с. 45; 661 – II, с. 62; Кирова, Г. Народна медицина от Ямболско. – АКЕ, 1976, с. 35; Георгиева, Ив. АЕИМ, 570 – II, с. 10, 66. Един дядо от с. Пастра, Кюстендилско, се връщал нощем и по пътя срещнал жени, чувало се нещо като сватба. Поканили го на сватбата и му дали букулия (бъклица) да пие. Като се прекръстил, видял, че се търкулнала конска глава, а той бил качен на върба. На самодивските гласове не бива да се проговаря, защото човек пада в безсъзнание, става ненормален, може да полудее и даже да умре. В Хасковско, като „чуят“ видевките, излизат на двора със захар и ръж и викат, ръсейки: „Да си одите сладки и благи“. Друг човек от Старопатица, Видински окръг, си направил колиба на самодивско играло и цяла нощ самодивите го газили, играли, пели и свирили, без той да ги вижда. Разказва се как една баба била извикана да бабува на белите-цървените. Те я гощавали с мед и хляб. По пътя видяла, че

парите, които ѝ дали, били люспи от лук и ги хвърлила. През деня оттам минала една мома и ги намерила като жълтици. – СбНУ, 13, 1896, с. 140, Охрид.

²² *Славейков, П. Р.* Демонология. – *Цариградски вестник*, № 221, 16 април 1853. Самодивите били видими и невидими. Видимите имат човешки образ. Женските в преизящна красота, а мъжките в дивост и страшен вид. Силата на мъжките е в пояса, а на женските – в роклята.

²³ СбНУ, 27, с. 355 – Еленско; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II, с. 43 за с. Студена, Хасковско.

²⁴ *Цариградски вестник*, № 221, 16 април 1856.

²⁵ *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 40, 88, с. Делчево, Гоцеделчевско; СбНУ, 13, с. 181, Охрид. Разказва се, че някои чули как една самодива казвала на друга: „Айде да им простим, не видиш ли, че са къорави“, а другата отговаряла: „Какво, като са къорави, да не са минали през трапезата, а покрай нея“. Също така, когато хората се кръстели, самодивите бягали, като казвали, „че къоравите нож вадят“. Един човек чул музика и видял белите-цървените, които били чифт и чифт. Като минали покрай него, чул ги да викат: „Ено един слеп, ено един слеп“. Самодивите викали – „Вий ни не видите, ама ний ви видим, да не ни минавате път, че ща са разболеете“. (Пловдивско) – *Стаменова, Ж.* АЕИМ 880 – II.

²⁶ *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 205; *Маринов, Д.* Жива старина, с. 21; *Иречек, К.* Пътувания из България. С., 1974, с. 722. При лечение самовилджииите препоръчвали самовилски води от левообръщащи се воденици; болният в четвъртък, гол, сяда върху воденичния камък. Остава нишка от чорап, дреха, облича нови дрехи и не яде свинско. Също при лек удар препоръчват на гладно да влезе и излезе през прозореца на къщата няколко пъти.

²⁷ *Цариградски вестник*, № 221, 16 април 1855; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 33 – в с. Капатово, Санданско, се разказва как двама души отишли на едно езеро и слушали да плачат деца, да се плиска вода, да се пере, но нищо не се виждало. Те легнали и си събрали главите. По едно време чули как юдите си говорели: „Мари как да ги ударим, оти луко има кучета“. Хората носели бял лук (чесън) и така останали живи.

²⁸ Връзката на вихрушката и самодивите проличава и в някои по-стари разкази и поверия. „Една млада жена отишла нощем – през русалската неделя, на полето да търси воловете си и нашла самодивите (*живи и здрави*), че седят на една зелена морави и бърборят над паница. Когато видели чужд човек, хвъркнали нагоре със смях без лютевина. Но жената била любопитна и отворила паницата, макар една самодива да ѝ забранила. В паницата видяла рошава глава, над която стоял кръстат орел. И главата, и орелът духали из паницата и произвеждали вихрушки. Орелът се обърнал към жената и духнал и тя се вкаменила“ – *Каравелов, Л.* Записки за България и българите. С., 1930, с. 17. Болните посещават самодивския кладенец край гр. Златица в петък, защото тогава самодивите отиват в планините да съставят вихрушките. Пак там. „Кога да се сторит некая ветрушка, велеет: се терам самовилите или виулиците“ (Дебърско). *Шапкарев, К. Т.* 4, № 45, с. 61. В гатанка: „силен ветър вееше, лични пилци летаа“ (самовили).

²⁹ Изработена е цяла система от предписания. Препоръчва се, когато вихрушката завее, да се мълчи, „за да не вземе гласа“, да се плюе, да се легне на земята. Също така в тези случаи, докато вее, да се изричат следните думи: „лук ям, лук мириша“, „лук-кромид“, или „я съм попикана, а ти си медена и маслена“, „аз съм насран, аз съм наникан“, „посерен съм, намочен съм и от магарица мляко пил“, „гадни сме, усрани сме, помочали сме се, от магарица млеко кусали“. Разказват

се много случки с хора, които били отнесени от вихрушките. Вихрушка *самовила* вдигнала кърпата на една жена, която си я взела и после умряла. Разказва се, че петричката врачка Ванга била вдигната от вихрушка и ослепяла. Едно дете, замотано от вихрушка, останало глухо за цял живот, а една мома била вдигната от събора в с. Гега, Петричко, и паднала на манастира „Св. Георги“. *Георгиева, Ив.* АЕИМ за Благоевградски окръг – 776 – II, с. 8, 22; 768 – II, с. 25, 68. За мерки против вихрушката: СбНУ, 9, 1893, с. 131. *Архим. Евтимий*. Цит. съч., с. 60; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 22; вихрушката вдигне дреха от човека, кърпа, калпак, забрадка, те не трябва да се вземат и носят освен в краен случай, и то „ако минат през вода“ (т.е. ако се изперат). Или пък в такива случаи казват: „на, носи, щом си я харесала“. Лечебната практика съдържа поливки с треви, *блажене* на мястото и раздаване на хлебчета, намазани с мед. Преди това *вражалки* откриват мястото, където се е била свила юдата.

Тъз ниделя Русалия,
Русалия и аталиа –
малки моми и млади булки
болни лягат на постелки
да боледуват от русалия.
Ако тъкат малки моми
упустяват им станове, те,
ако предат малки моми,
упустяват им пъстрите хурки,
ако орат момците,
упустяват кривите уралци.

(НПСИБ, № 439, с. 241)

³⁰ *Цариградски вестник*, № 321, 16 април 1855.

³¹ *Шапкарев, К.* Сборник, т. 7 – 9, 1894, с. 52; *Вакарелски, Хр.* АЕИМ 710 – II, с. 101; *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 272. Самодивски болести се лекуват тайно нощем срещу събота или неделя; поливат болния до дърво при пълно мълчание с мълчана вода, нощувала под звездите с билки, брани на Еньовден, със сребърна пара, ечемик, подкова, гвоздей. При незайна болест баячка полива болния под бряст, където се събирали самодивите.

³² СбНУ, 21, с. 34.

³³ *Цариградски вестник*, № 40, 5 август 1851.

³⁴ *Цариградски вестник*, № 221, 16 април 1855. *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 43; 778 – II, с. 36, 8; 768 – II, с. 62, 27; СбНУ, 21, 1905, с. 34; *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 265. На някои места – например Хасковско, жените от махалата правят *църквичка* – вечер при залез-слънце край пътя раздават „за благи и медени“ (*нидевките*) чист пшеничен хляб, мед, блага вода и ядене. Най-разпространена практика е умилюстивяването на самодивите чрез „блажене“ на мястото, където е била настъпена тяхната трапеза, като на това място се оставя сладко ястие. Мястото се наръсва с мед и захар, босилек, пшеница. Обикновено стара жена, но не и майка на болния, оставя на мястото, където е пострадал, три колачета с мед, пшеница, босилек или съд с варени круши и веднага се връща обратно, без да се обръща назад. Когато ръсят мястото с вода, в която слагат мед, чубрица или пък хвърлят захар, казват: „Ако сте маже, да сте ѝ братя, ако сте жени, да сте ѝ сестри“ или „Ако сте ми сестри, на ви благо, ако сте маже – на ви зоб да си назобите конете“. Като сложат захар и вода на мястото, събират сухи листа и кадят, като отстъпват заднишком: „Каквото сте дали, на си ви го, каквото сте

ми взели, дайте си ми го“. Обредът се прави при залез – „както слънцето зайде, така и болестта да зайде“. Също така оставят ябълкови листа и мед с думите: „Каквото съм оставила, да си го вземеш, каквото си взела, да ми го върнеш“. В Странджа (с. Стоилово, с. Бръшлян, с. Звездец) отнасят девет *каниски* (питки) върху шарена кърпа на поляна извън селото. Болният вика три пъти самовилите да си хапнат. Вярва се, че така там остава болестта. Смята се, че *блажилата* трябва да са 9, и се блажи три пъти. Облажва се и самият болен на кръст с *блага* вода, босилек и здравец и пак се казва:

*Ако сте моми –
сестри да му сте,
вам носим мед и шекер,
вие да му дадете живот и здраве.*

В Битолско при лек удар от самовила болният излиза и влиза гладен през прозореца на къщата няколко пъти. Ако болният е заспал под шипка или друго опасно дърво, до нея оставят питки с мед и босилек, като вкъщи се блажи. Шипката е опасно дърво, никой не смее да седи под нея или да сече прът от нея за някаква употреба. Казва се, че някой болен „натрапил се нейде под шипок“.

³⁵ В Ямболско (*Кирова, Г. Цит. съч., АКЕ*) на мястото, където болният се е разболял, оставят три кравайчета, паничка с мед, мълчана вода (взета от сама жена мълчешком от три извора през изгрев слънце в нов съд, с китка босилек с червен конец), живо петле и дрехи на болния. Рано сутрин баячката отнася и ръси мястото с босилек и три пъти изговаря:

*Сладки и медени,
до сега сте яли от болния Х
(името му)
Сега ви нося тука да ядете,
тука да пиете
и на Х ляк да донесете.
Както се пръска слънцето,
тъй да се пръска
болестта от Х,
както се пръска таз вода,
тъй да се пръска
болестта от Х.*

Това се прави три последователни дни рано сутрин или след залез. Друг начин на лечение от *урама*, причинена от самодивите, е чрез баене. В „писана“ паничка със зелени шарки се налива *мълчана вода*, взета от три места, и в нея се поставят китка босилек с червен конец, пускат се 9 зърна ечемик, една волска подкова, една лъжица мед и се бае.

*Подсладявам ви,
юди и самодиви,
ако сте женски –
сестри да сте на Х,
ако сте мъжки –
братя да сте на Х.
Нося ви ечемик да ви назобя
с него конете ви,
нося ви вода да ги напоя,
нося ви петала да ги завържа,*

нося ви кол да ги забия,
нося ви мед да ви подслада.
Ходете и бродете
на кръст земята,
и небето пребродете
ляк и цяр на Х да донесете.

Колът – това е босилекът, въжето – червеният конец, които след баене се изхвърлят на кръстопът, а паничката се захлупва на земята. Друг вид баене с перце от бяла кокошка и босилек започва така:

Седнали са 77 юди и самодиви
на пътя на кръстопътя,
седнали са да ядат и пият...
Положили златни лъжици,
положили златни паници...

Перцето и босилекът хвърлят да бъдат погазени от животните в двора, та да отнесат болестта. Твърде интересно е баенето при припадане:

Бегайте надворшитинъе
от оваа мачна душа
от секоаш ке ви чадалъ
се оваа лоша миризба.
Да пойдете ми гора зелена
кай Гюргя самовила
под тая сенка ладовна,
до тая вода студена
смлени китки да китите
венци на Гюргя да праите.

(СБНУ, 1, № 7, с. 96)

³⁶ Георгиева, Ив. АЕИМ 778 – II, с. 18, с. 27. Обикновено бабата обая яйце на детето, строшава го в паница и гледа „къде е било ударено от самовилата“. Интересна е практиката в с. Г. Сушица, Санданско – детето ляга, бабата пуска яйце от главата по тялото му на кръст. В паница с прясна вода се пуска нишанче от дрехата му, косъмче, нокътче и се пуска яйцето; ако се завърти наляво или падне ниско – ще оздравее бавно, а ако се завърти надясно – бързо. После удря яйцето три пъти в чинията, прави кръст и го строшава вътре и определя къде е стъпало. Вечерта с нож нарязват жълтъка, намазват болния с водата от яйцето и бабата занася на мястото, като казва: „Мили сестри, благи майки, що ми сте земали, да ми го дадете, що сте остаили, земете го“. На третата вечер на това място пак „блажат“ захар, трошички хляб. Подобна е и практиката, според която баячката, след като познае мястото, където човекът е уградисал, занася яйцето и го строшава на това място, което също така напръскват с вода, захар и босилек, а с тази вода намазват болния по челото, брадата, коленете и зад ушите.

³⁷ Каравелов, Л. Записки, с. 16. Също такъв кладенец с висока кичеста върба има при м. Мало дере, по пътя от Копривщица до Пловдив. Минаващите и болните откъсват от дрехите си парчета, да си оставят треската. „Често такива извори с дървета са покрити с дрепелчета и червени и бели нишки. Който се бои да не го хване и който иска да остави треската, той трябва да даде курбан на самодивите, които живеят в планинските кладенчета... Планинските самодиви, които живеят под корените на ония дървета, при които се намират изворите, са

сърдити същества. Най-много страдат младоженците, ергените и момите“ – пак там, с. 6. Такъв обичай съществува и на други места в България – пещерно изворче има до Русокастро, където на дъска се намират много оставени свеци, а по дряноревите до извора – червени нишки от вълнени пояси, оставени от тези, които идват за пръв път. *Иречек, К.* Пътувания, с. 780. Да се мият и оставят червени конци идват болни сутрин и при Лаженската вода до Ботевград. Лековит извор югозападно от Пещера бил посещаван всеки петък, като болните оставят дрехата си, с която се къпели, и хвърляли по една пара. Лековит и посещаван е изворотът до с. Каснаково, Хасковско, където е открито и светилище на нимфите и ставал събор на Спасовден. В Мирото до Сандански болните със съд си поливат три пъти, после го хвърлят във водата и без да се обръщат, си отиват, като хвърлят и монети. *Кацаров, Г.* Етнографски успоредици. – *СпБАН*, 71, 1950, с. 181. За здраве се посещават и лечебните извори – „аязма“, в деня на св. Марина в Странджа и Родопите. Такива имало до с. Сливарово, Граматиково, Варвара и др.

³⁸ Русалиите в ролята на самодиви се знаят в Ловчанско, Ломско, Бесарабия – пише *М. Арнаудов* – *Арнаудов, М.* Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. С., 1972, с. 192, бел. 12; *Титоров, Й.* Българите в Бесарабия. С., 1903, с. 267; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 576 – II, с. 60 за с. Калипетрово, Силистренско.

³⁹ *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 133; СБНУ, 21, с. 36. В Ловчанско русалиите се смятат за самодиви, наричани още *живи и здрави*; те са мъже и жени и се явяват само през Русалската неделя – от Св. Троица до Петровски заговезни.

⁴⁰ *Василева, М.* АЕИМ 650 – II. *Архим. Евтимий.* Народни поверия, с. 58.

⁴¹ *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 26, 27. *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 191.

⁴² *Арнаудов, М.* Студии, т. 2, 191; *Каравелов, Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861, с. 230, 229; СБНУ, 21, 1905, с. 2, 46, 59; СБНУ, 10, 1894, с. 39; *Чолаков, В.* Цит. съч., с. 56; *Басанович, И.* Материали за санитарна етнография на България. – СБНУ, 5, 1891, с. 75, 81, 86; *Маринов, Д.* Жива старина, I, с. 163; *Любенов, П.* Баба Ега, с. 12; СБНУ, 16 – 17, 1900, с. 22. На много места в България на Духовден богомолците на черква слагат под коленете цвете росаля или селим, пелин, орешец, седеф, калофер, които после отнасят вкъщи против молци. В Берковско сутринта на Св. Дух жена с *първо дете* прави русалски венец от разни треви; детето три дни носи венеца и после при обрив и ревматизъм къпят болния с треви от венеца. Също така всяка сутрин си връзват лепка преди изгрев, за да не ги боли кръст, или гълтат пелинови листа. През тази седмица провират децата през венеца, за да са здрави. Ако се роди дете с плюски, то се вярва, че майка му като „трудна“ е работила през тези дни. Затова го лекуват, като изгарят изработената през тези дни работа или го окъпват с русалийския венец, с лико от русаля, брано на първата Русалия.

⁴³ Особено строго празнуват дните на Русалската седмица жените, които не са се *отродили*, които още могат да раждат. В Ломско против ограма ‘парализа’ и полуда слагат под възглавницата си пелин в понеделник, сряда и петък на седмицата. Вярва се, че дете, заченато през тези дни, ще има ограма. *Арнаудов, М.* Цит. съч., с. 194; *Гинчев, Ц.* Няколко думи за самодивите. – Труд, II, 1888, с. 51, 57; *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 191; СБНУ, 21, с. 23. В по-слаба степен обичаите са застъпени в някои югозападни области, където вярвания за митичните същества русалии и самодиви, прикрепени към тази седмица, почти не се срещат.

⁴⁴ *Стаменова, Ж.* АЕИМ 880 – II, с. Старосел, Пловдивско; с. Драгойново, Пловдивско – 881 – II.

⁴⁵ *Шапкарев, К.* Сборник, 7, с. 171, СбНУ, 16 – 17, 1900, с. 32. На русална сряда, които страдат от немощ, се мият с вода. В Охрид се служи тържествено само в една църква, не се яде зелено, а в Битоля жените празнуват, за да раждат лесно. Препасването с лепка се смята за символ на самодивския венец. *Славейков, П. Р.* За русалките. – Читалище, I, 1870, с. 504 – 505; *Иречек, К.* Пътувания, с. 372; *Каравелов, Л.* Записки, с. 17. „Ако не са чесънът и вратиката, светът ще е техен.“ *Стаменова, Ж.* АЕИМ, 881 – II, с. Дълбок извор, Пловдивско.

⁴⁶ *Гинчев, Ц.* Няколко думи за самодивите. – Труд, II, 1888, с. 51, 57; *Маринов, Д.* Жива старина, с. 21; СбНУ, 21, с. 63; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II, с. 4; Интересно е вярването за росена в Самоковско. Той бил оставен от *небесните* жители, които много време преди Христа се събирали на една могила в Ихтиманско, в местността Росен, и си правели пир. Небесните оставили на земята росена, за да лекува болестите, които те причинявали. Лекуването става така: тръгват един ден преди Св. Спас, като първо влизат в църква и оставят дар пред икона; после всеки намира росен и оставя паничка с вода, но покрита, и ляга под цветето. Ако сутринта намери цвят или буболечка, ще оздравее. После още пред изгрев хукват да не ги завари слънцето. *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 259. С росен лекуват различни болести в Шуменско, Врачанско, Хасковско, Варненско и други места. *Иречек, К.* Пътувания, с. 325, съобщава като самодивски цветя и риган, и мащерка (*thymus serpillum*). В римско време според Плиний росенът бил употребяван в медицината. Прищипването на росена става от вид мушички, които живеят през тази седмица. *Големанов, Г.* Цит. съч., с. 30.

⁴⁷ Едно от най-старите описания на обичая дава *Ив. Богоров*: „В Чирпан съществува още от веждо време един обичай, който тия наричат росен и казват да ся нахожда и по други български села. Той се състои в следното – да идат при село Дерелии, три сахатя далеч от Чирпан, на една рътлина мъже и жени и най-паче бездеткините – отечер срещу Спасовден, и налягат там през нощта размесено, ала всякой от тях е длъжен по една набожност да мълчи, чтото и да види. На сутринта, като станат, жените набират едно цвете, наречено и то росен, което само нея сутрин расте, когато си отийдат на Чирпан, варят него цвете и с водата му ся поливат до три сутрини, и, о, чюдеса, която чирпанка не е именувала дете, тутакси заченва, и става трудна“. – *Богоров, Ив.* Няколко дена разходка по българските места. Букурещ, 1868, с. 35. Сведения за обичая дава и *Д. Начов*, за Пловдивско. „Два часа на югозапад от Пловдив, над с. Дермендре (дн. Първенец), има едно място, наречено Росин. То е заобиколено от една малка горица и на него расте едно цвете с приятна, но тежка миризма, до две педи високо. Това място било обичано много от самодивите, затова те го посещавали и се къпели в „самодивския извор“ в дола. Всички болни от Пловдивско отиват на това място с надежда да се изцерят, и то само веднъж в годината, през нощта срещу Спасовден. Един ден преди това пристигат всевъзможни болни, придружени от здрави хора, и всеки гледа да залови поне един корен от казаното растение, край което си постила чердже, като поставя до самия корен една паничка с мед, покрита отгоре с малка питица. След като си постеле всеки, болните слизат на самодивския извор да се омият и да си оставят някакъв знак, после се връщат мълчаливо на запазеното място и лягат, завити от здравите с бяло платно, които пък лягат до тях. Настава дълбоко мълчание, не се чува нито една въздишка в това множество. Посред нощ се задава силна буря, после втора и трета; самодивите са дошли и ще хвърлят върху бялото платно знак за изцеление или за смърт. Като отмине бурята, здравите събират платната и изведнъж всички болни се разбягват в тъмнината тихо, за да не ги

завари зората в пределите на Росин. Пристигнали дома, всеки отваря платното да види що са му спуснали самодивите. Ако е зелена тревица, ще оздравее, ако е суха или малко пръстчица – ще умре. За да се увери по-добре, болният е длъжен да посети три пъти Росин през определеното годишно време“. *Начев, А. Вили и самовили. – Читалище, 1871, №7, с. 310.*

⁴⁸ На Росен ходят на Куюн тепе при с. Овчеполци, Пазарджишко, в гората на Перушица, в местността Русаля до с. Вакарел, като слагат на корена колаче с парича и червен конец. Между върховете Гюргюво кале и Сънлива могила, близо до с. Балдево (Росен), Пазарджишки окръг, имало долина с извор и храсти, където расте росен, самодивска билка, и където през Росаля идват болните да лежат. Обичаят бил спазван и в Панагюрско, Пазарджишко, Пловдивско. – *Арnaudов, М. Цит. съч., с. 189, 193; Чолаков, В. Цит. съч., с. 39; Захариев, Ст. Географско историческо-статистическо списание на Татар Пазарджишката кааза. Виена, 1870, с. 78; За самовилите вж. материалите на П. Р. Славейков и Ат. Илиев в Читалище, 1871, № 15, с. 503 – 506.* Във Великотърновско болните лежали на открито на ливада с росен с надежда да узнаят дали ще се излекуват от хронични и неизлечими болести, които отдавали на самодивите. Такова място имало до р. Росица. В Габровско за русалии се смятат руси пеперуди, които излизали от водата и живеели един ден. Във Великотърновско, където обичаят „ходене на росен“ бил широко разпространен, се вярвало, че русалиите идвали във въздуха, возели на костена кола своята царица, чували се песни, музика, смях, а понякога и гласове: „Върнете на еди-кого си ръката, дайте еди-кому си крака“, и който болен чувал името си, оздравявал веднага. Разказва се, че Елена било русалско село и затова там не върлувала чума. Във Великотърновско лечебни места с много росенова трева са Русалията, между Росен и Хотница – Ресенската русаля. Каквото намерят в кърпичката, гадаят за здравето, ако е лист или тревичка, слагат я във вода и поливат болния през решето, или му дават да я пие. В Горнооряховско сбъхтаните от „сладки медени“ страдат от схващане на ставите. Те се лекуват, като се опушват или къпят с росен или срещу петъка на Русалската неделя спят на места, където той расте. През нощта идват самодивите и като пришиват росена, казват от какво лекарство ще оздравее болният. По-възрастните болни не спят и чуват как самодивите говорят: „Сакат ще бъде с едната ръка... Няма лек за него... Ще онемее... Цяр му се пада торово листе...“. Какъвто цяр се пада, слага се в кърпичка, напуска се мястото, без да се проговори и без да се кръсти, за да не се разсърдят и сбъхтят отново. *Гинчев, Ц. Няколко думи за самодивите, с. 51; СбНУ, 21, 1905, с. 34; СбНУ, 23, с. 8; Арnaudов, М. Студии, с. 194; Арnaudов, М. Фолклор от Еленско. – СбНУ, 27, с. 353; Големанов, Г. Цит. съч., з. 28; Архим. Евтимий. Народни поверия, с. 56, Тетевенско.*

⁴⁹ *Каравелов, Л. Записки, с. 47.*

⁵⁰ За обичая вж.: *Маринов, Д. Народна вяра..., с. 477 – 486; Арnaudов, М. Студии, с. 128 – 186; Басанович, И. Цит. съч., с. 86 и сл. М. Арnaudов отбелязва, че където в България не ходят русалци, там е познато ходенето през Русалската неделя или срещу Спасовден „на самодивски извори“ и „на росен“. Русалиите калушари са най-често 7 души (винаги тек), с калпаци с венци и китки от лековити билки, а на краката цървули със звънчета, железни бодли. В ръка държат особена тояга, отдолу заострена и подкована, от явор, дрян, ясен, но не и леска, с китка от билки и чесън на върха, накичена с дрънкалки. Ватафинът, който е начело на дружината, получава званието от баща си, то е наследствено по права мъжка линия. Той носи знамето, което е от бял ленен плат, с билки по*

четирите краища, а на върха китка от билки. То има голяма магическа сила. Всички са длъжни да пазят мълчание. Право да говори има само ватафинът. Най-съществен обреден момент представлява играта около болен от самодивска болест. Ватафинът държи знамето и нова зелена паница с оцет и счукал чесън. Русалиите, наредени по възраст, играят в кръг, сключен около болния, който лежи увит в черга върху земята, а до него е поставено гърне, също ново, с неначената вода и различни билки (росен, перуника, комунига, вратига, пелин, тинтява и др.). Русалиите изпълняват различни танци и обредни действия: играят около болния, прескачат го, хвърлят го нависоко с чергата, ватафинът трие челото му с оцет, надвесва над него знамето, поръсва болния и русалиите с вода от гърнето. Когато свирецът засвири мелодията флоричика, която довежда участниците в състояние на транс, най-старият с тояга счузва гърнето, а с водата поръсва наоколо. В тоя момент болният трябва да скочи оздравял, а един-двама от калушарите да паднат в несвяст. Вярва се, че ако няма това припадане, няма оздравяване за болния. Сега започва свестяването на припадналите, като се играе танц в обратна посока, от ляво надясно.

⁵¹ Шапкарев, К. Русалии, древен и твърде интересен български обичай, запазен и до днес в Южна Македония. Пловдив, 1884, с. 7 – 20. Състоят се от 10 – 30 двойки момци и мъже, винаги чифт, с двама тъпанари и двама зурладжии. Начело с балтаджия със секира и кесаджия. Облечени, с нови дрехи, препасани през гърдите, червени кърпи, нанизи. Носят високо вдигнати голи мечове. Изпращат ги, като че ли тръгват на война. По време на обичая се пази мълчание, не се кръстят, не поздравяват, не газят вода; мъжете в една двойка са неразделни помежду си. Обхождат къщи и села от ранни зори. Където срещнат кръстопът, кладенец, извор, сухо дърво, стари гробища, църква – обикалят ги 3 пъти с хоро. Обхождат къщите, като кръстосват мечове на вратата, комина, по челата на когото срещнат, за здраве. При лехуса не влизат. Прекръстват болен с мечовете си. Ако видят или узнаят, че има мъртвец – прескачат носилото. Пред залез игрите им свършват. Накрая на обичая, срещу Водици, трябва да отидат в църква, като влизат от лявата или женската врата, с голи мечове и покрити глави. След като целунат кръста и свещеникът ги поръси с босилек, свалят меч с острието към земята в знак на подчинение. После излизат и отново влизат, но като истински християни палят свещи, кръстят се, целуват иконите. Дрехите им се перат въвн от дома. Сутринта на Богоявление колят един овен и заедно го изяждат.

⁶² Procop., II, 14. Нидерле, Л. Славянские древности. М., 1957, с. 270.

⁶³ Niederle, L. Slovanské starožitnosti. Praha, 1916, II, s. 27, 71. В „Слово о постах“ моленія клодезная и ручная. Пак там, с. 58, заб. 5.

⁶⁴ Сведения за езическите вярвания на славянските народи се съдържат и в: Аничков, Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб, 1914; Голубинский, Е. Е. История русской церкви. 1. М., 1904; Гальковский, Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. 1. Харьков, 1916, 2. Записки московского археологического института. Т. 18, М., 1913; Тихонравов, Н. Памятники отреченной русской литературы. 1, 2. М., 1863; Мочульский, В. Н. Слова и поучения против языческих верований и обрядов. Одесса, 1903; Пономорев, А. И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб, 1897.

⁶⁵ Аничков, Е. В. Цит. съч., с. 374, 377; Niederle, L. Op. cit., s. 71.

⁶⁶ Niederle, L. Op. cit., s. 61, n. 4 „виламъ и мокоши, упиремъ и берегынямъ их же нарицают 30 сестрениць“. Op. cit., s. 27, n. 8. И начата жрети молнии и грому, и солнцю, и лунѣ. А друзии перуну, хурсу и виламъ... А друзии къ кладезѣмъ

приходяще молятся и въ воду мечють велеару жертву приносяще. А друзии огнѣви и каменію и рѣкам и источникомъ и берегынамъ и въ дрова, не токмо же преже въ поганьствѣ. Но мнози и нынѣ то творять.

⁵⁷ Ibidem, s. 61, з. 4. (Известно по преписи XI и XIV в.) молятся... богу перуну и хорсу и мокоши и вилу... вилу иже естъ былъ идолъ, нарицаемый виль, егоже погуби Данилъ пророкъ въ Ва(б)илонѣ.

⁵⁸ Niederle, L. Op. cit., s. 59, n. 2.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ В ръкопис от XIV в. се среща изразът „Изъ млада пострадаеъ зли другъ будетъ самовили братъ“. В средновековен препис на Троянската притча се споменава за „вила пророчища и вила морска“. В грамота на Константин-Асен (XIII в.) се споменава Вильски кладезъ около Прилеп. – Niederle, L. Op. cit., s. 59, n. 2.

⁶¹ Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. С., 1920 (опис II). Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София. I. С., 1910; Стоянов, М. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964.

⁶² Цонев, Б. Опис, II, № 115.

⁶³ Ангелов, Б. Съвременници на Паисий. I. С., 1963, с. 68.

⁶⁴ Пак там, с. 225.

⁶⁵ Василев, Ас. Социални и патриотични теми в старата българска живопис. С., 1973, с. 75 и сл.

⁶⁶ Любенов, П. Сборник, с. 18. Сред брода седи бродница: | | с крака е вода запряла, със решето я пресява | | месеца ѝ на коляното, звездите в поли сбираше – СбНУ, 27, 1913, № 41, Еленско.

⁶⁷ Пициканела (1825 г.) заповядал на всички да копаят пред къщните врати и под огнището и да донесат каквото намерят. Донесли цяла смет глави от петли, кокошки, агнета, а имало и глава от козел с венец. – Милетич, Л. Нашите павликяни. – СбНУ, 19, 1903; с. 41 – 100; Милетич, Л. Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУ, 21, 1905, с. 59, 71. От католическите мисионери узнаваме, че при болест се коли черна кокошка и се хвърля навън като жертва на самодивите, за да не нападат вече тая къща. Най-старата жена в семейството слага в паничка винен петмез и пръска от ляво надясно къщата – „сладка понуда на самодивите“ (dolce offerta ai samodivi). Когато кръщават новородено, хвърлят 3 гвоздеа, за да спрат самодивите да не му навредят. Съществувала практиката да се дават подаръци на цигани, за да прогонят самодивите. От страх пред самодивите по-възрастните жени не пипали станове до Духовден. Болестта чума се смята за стара самодива. На пътя в началото на селото или вън от къщния двор ѝ оставят вързоп с пари, обувки, тояжка, хляб, вино и кокошка. Също така при *детешката болест* (епилепсия), която се смята за причинена от самодиви, детето при припадък не се докосва, че ще остане мъртво. В думата *самодива* според Ив. Шишманов народът чува *дива*. В Свищовско самодиви са хора, които живеят в гората. В с. Карансен, Свищовско, на Св. Георги се коли курбан, защото отървал хората от самодивите – по-рано хората били подчинени на самодивите. – Шишманов, Ив. Принос към българската народна етимология. – СбНУ, 9, 1893, с. 553. Струва ми се, че като имаме предвид района, за който се отнася сведението, може да се смята, че в него се е запазила някаква следа от по-древна езическа представа за самодивите.

⁶⁸ Niederle, L. Op. cit., s. 55, n. 2; Аничков, Е. В. Цит. съч., с. 94 – 95. Полное собрание русских летописей. I, вып. 1. Л., 1926. Повесть временних лет. I. М., 1950, с. 314.

⁶⁹ Те се събирали и отрано почвали подготовката. Съобщава, че поискали сирене, но овчарят на кошарата отказал, сбили се и го убили. *Mikloshich, F. Die Rusalien. Ein, Beitrage zur slavische Mythologie. Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaft in Wien XLVI, III, 1864, S. 388.* Цит. по *Арнаудов, М. Студии, II, с. 135.*

⁷⁰ Слово за поста на Кирил Туровски – „бесовски песни плясанье бубны, сопѣли, гусли, пискове, игранья неподобныя, русалья“. Заповеди на светите отци (Белечки устав, чл. 105): „нел по коледовати, ни русальи играти“. В тълкуване към ап. Павел (XIII в.) – „егда играют русалия, ли скомороси ли пьяниц кличють или како зборище идольскихъ игръ ты же въ тѣ часъ пребуди дома. Във „въпрошении апостола о муках“ – „игры глаголемыя куклы и скоморохи и русалиєю пляшущая и вся игрища бѣсовская“ – *Niederle, L. Op. cit., s. 55; Тихонравов, Н. Памятники отреченной русской литературы, II, 313.* В стар български ръкопис се среща „Слово на русалию“, Азбучник „русалия – игрье скоморошеския“. В „Слово св. Нифонта о русалиях“ – „остати вѣсмъ игръ бѣсовскихъ и отъ лъсти дѣволя наипаче иже своя имѣнье дають бѣсу лукавому иже суть русалья, а иниже скоморохомъ“. В житието на св. Нифонт (XIII): „И собравъ (сатанъ) бѣси, преобрази въ челоуѣки и изыше въ сборъ велицъ упестренъ въ градъ, ови вѣяху въ бубны, друзи в козици и въ сопѣли соляху инии же возложѣше на ся скураты, дѣяху на глумленіе, челоуѣком и нарекоша игры тѣ Русалия“; *Nicon. Pandekt 12 – „Сиче рекомы каланды и рекомая русалия отъяти хошемъ“.* В Ипатиевска летопис (1174, 1177, 1195 г.) – русальская нѣдѣля. Изборник (XIII в.) – играют русалия ли скомороси, ли пьяницъ кличють... или како зборище, идольскихъ игръ. Номоканон (кар. 23) „и плесанія или гласовомъ птичѣимъ вѣрующе. *Niederle, L. Op. cit., s. 55. n. 5; 58, n. 1.*

⁷¹ По *Арнаудов, М. Цит. съч., с. 136.* В Троянски сборник (XII в.) – „и по съпѣствии Светого Духа речше по русалиихъ“. У сърбите в ръкопис XVII в. – „въ русалиахъ ходили“.

⁷² *Niederle, L. Op. cit., 55, n. 5.*

⁷³ *Dukova, U. Die Berechnungen der Dämonen im Bulgarischen. I. Das indoeuropäische Erbe. – Linguistique Balcanique, XXVI, 1983, № 4, S. 16. БЕР I, с. 148; Други етимологии – М. Арнаудов (Очерци по българския фолклор, с. 590) отхвърля мнението, че става дума за заемка от сканд. *vila/volva* 'жена, чародейка' или от итал. *vires/virgines* 'нимфа' и извежда етимологията от гл. *вия*, прич. *вила*. Други мнения – *вила* от *viliti, vilovati* 'обезумявам', което *Mosziński, K. Kultura ludowa słowian. II. Kultura duchowa, s. 688,* свързва с поверието, че нервни и психически заболявания се смятат за причинени от дяволи и демонични вихри, а на Балканите от вили и самодиви. Пол. гл. *wilować* означава *szaleć* 'обезумявам', *szalawila* 'безумен' напомним българското схващане за епилепсията и други психични заболявания като самодивска болест. Фр. Миклошич – *вила* от *viliti* 'вилнея, гоня облаци'. *Leger, L. La mythologie slave. P., 1901, p. 201 – 203; Machal, J. Slavic. – Mythology of ail races, Vol. III, NJ, 1964, p. 256.* За извеждане на *вила* от *vel* – 'умирам' от лит. *výti, vejn* 'гоня, преследвам'. Венедиков свързва *вила* с гл. *вия* 'разделявам, развивам'. Според К. Мошински и Мансика *вилите* у източните славяни, които се споменават в средновековни паметници, са преминали от южните славяни.*

⁷⁴ *Арнаудов, М. Очерци, с. 589. Сама* се среща като местоимение и в думи и изрази като *самострелка, самакитка, саможива, „най ми било сама Неда“.* Трубачов вижда в *самодива* славянска адаптация на иран. **asmadaiva*. Вл. Георгиев свързва с гр. *ὁμο-δουλος*, трак. *Zamās (...)* *αὐτοζευς* *самия Зевс.*

⁷⁵ В средновековни текстове се среща Див и Дива. В „Слово на св. Григорий“ „требу кладуть и творять... Мокоши, Дивъ, Перуну, Хърсу“... овъ Дьно жъреть, а другыи Дивии.“ Според В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 176, 179, Див принадлежал към висшите образи на славянската религиозна система, а после бил отнесен към по-низши, враждебни духове, при това с черти на женско същество. В „Слово о полку Игореве“, когато Игор излязъл в полето, „солнце ему тъмою путь заступаше; ношь стонуци ему грозою птичь убуди, свист зверинъ в стазби; дивъ кличетъ врѣху древа велить послушати земли незнаемъ“. – *Niederle, L. Op. cit.*, p. 32. В украински език *div* влиза в проклятие „щоб на тебе див приишов“. Н. Сумцов отъждествява *div* с леший, а други учени го приемат за чудовище, бухал, дух на тъмнината. В сърбохърв. *div*, струс. *div* 'gryphos', рус. *diva* 'птица, вещаща нещастие'.

⁷⁶ БЕР I, с. 384; *Ducova, U. Op. cit.*, 20; *Георгиев, В.* Трите фази на славянската митология. – Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов. С., 1970, с. 474 – главното божество отначало се означава с и.е. *Deiwas* (лат. *Deus*, слав. Див, Дый). За означаване на главното божество с *divъ, diva* – *Funk Wagnalls Standard Dictionary of Folklore and Legends*, p. 1025. У сърбите се употребява в значение на демон: „али у њу седемдесет дива“. Извеждането на дива от тур. перс. *def*, *dev*. 'дявол', 'демон' не е убедително. Същият корен се открива в индоевропейски езици в значение на женски същества, свързани с водата, с камъни и в названия на реки и скали – *Ducova, U. Op. cit.*, S. 18 – 19; *Diva* показва връзка с лит. *deivė*. Тя семантично е близка и на пол. *boginka*, чеш. *bohyně*, на античните нимфи – *δῆαί, deae*, *divine* и старофренските феи – *divesses, duesses*.

⁷⁷ На мястото на М. Търново и на черквата в Граматиково, Малкотърновско, някога било на „самодивите гързулката“. Там живеела дива жена с дете и имало хора, които твърдят, че са я виждали. В Родопите, в м. Шьулкуну до Устово, живеела космата дива жена, с големи увиснали гърди, не можела да говори добре, бягала от хората; косматото си дете люлеела в люлка от повит – РН, VII, с. 158, з. 1. *Стаменова, Ж.* АЕИМ № 878 – II – жена с големи до колената гърди излиза на аязмото в м. Св. Петка, с. Брестник, Пловдивско. *Ducova, U. Op. cit.*, S. 21, привежда текста: Див дива гони | | Див дива с зъби гризе II Див диву гозба готви II Див с дива гозба яде *Георгиева, Ив.* АЕИМ 576 – II, с. 2. Стоин, ССБ, 11 – 14; СбНУ, 6, 1891, с. 5; СбНУ, 7, 1892, с. 10; СбНУ, 37, 1956, с. 103; СбНУ, 47, 1956, с. 473.

⁷⁸ *Ducova, U. Op. cit.*, S. 43.

⁷⁹ Ф. Миклошич пръв предложи тази етимология. *Ducova, U. Die Bezeichnungen der Dämonen...*, LB, XXVIII, 1985, 2, S. 38. Що се отнася до русалиите, М. Арнаудов предполага, че тези митични същества водят началото си от гръко-римския празник *Розалиа*. „Древните гръко-тракийски нимфи, които живеят по уединени лесовете и дъбрави, потоци, извори, се сливат със славянските самодиви и самовили, а тия пък – във връзка с русалийските празници и треви стават по някои места русалии.“ *Арнаудов, М.* Очерци, с. 540. Фр. Миклошич, който не познава български материал, свързва русалия с гр. *ῥουσάλλια* и лат. *rosa*. Изразът означава празник, който от християнско-черковен станал езически, като се е слял с някой съвпадащ по време езически празник. Виз. *ῥουσάλλια* добива значение на забранен от черквата празник, празнуван след Великден, и това значение преминава върху старорус. *русалия*. От това изменено значение на празника се развива названието за свръхестествени женски същества. Първото известие за персонификация на русалките се среща у Татищев, което се смята за твърде ново. В. Томашек смята, че езическият празник, върху който

са се насложили русалските празници след Петдесетница, са летните дионисии, наричани още в римско време Rosalia за разлика от есенните през м. ноември, наричани Brumalia.

⁸⁰ Според Ив. Шишманов (СБНУ, 9, 1899, с. 547) върху името русалия у нас са се наслопи многобройни народни етимологии, които са дали повод за разнообразни поверия. На основанието на тази дума се е образувала мрежа от предания, обреди и суеверия – русалиите, русалските дружини, русалска неделя, м. юни – русалски месец, русалска сряда; у сърби руса среда, средоруса, русалски четвъртък, четвъртък след Спасовден. Според предание някаква река Русала този ден се разиграла и потопила всичко и за да не придойде пак, се празнува Русаля. Чолаков, В. Цит. съч., с. 39. Русалия – растение с приятна миризма, което носят в черква. Каравелов, Л. Паметници, с. 230. На Русаля (т.е. Духовден) и на 7 май през ствола му пият пелин за здраве. Русали (ед.ч. русаль) – места, дето расте росен и ходят да се лекуват. Обичат да ходят по росни ливади. Известни места – русали (росенови поляни) се намират около места с корен рус – на р. Росица, с. Росен, м. Росин, Пловдивско, м. Русалин, Панагюрско, Русалски лъг, Берковско. Русалиите са руси пеперуди (*ephemera vulgata*), които излизат из водата и живеят един ден – Гинчев, Ц. Труд, 1888; № 1, с. 57. Русалиите се сближават с росата. Моми и жени се търкалят голи на руса сряда по полето и събират роса за лекарство. Русата (злата, кисла) е болест, изпращана от русалиите. През Русалската неделя не берат бурени, не сеят и не кършат лозя, че се изтресява цветът им. Каквото правят на руса сряда, ще бъде русаво 'негодно'.

⁸¹ Колев, Н. Народни представи и вярвания за вихрушката. – Въпроси на етнографията и фолклористиката. С., 1980, с. 77.

⁸² Вихор-чорна хороба, вихрова хороба 'епилепсия' сближава с българското поверие, че невропсихичните заболявания са причинени най-често от самодивите, *bixar* = чортово вяселъ. Вж. и Демидович, П. П. Из области верования и сказаний белорусов. – ЭО, 1896, 8, кн. 28, № 1, с. 101; Петров, В. Вървения в вихор і чорна хороба. – Етн. вісник, 1926, № 3, с. 104; Mosziński, K. Kultura ludowa słowian. II. Kultura duchowa, s. 480. Вярването за вихрушката като душа на мъртвец се среща и у скандинавските народи.

⁸³ Mosziński, K. Op. cit., p. 471 – 480; Wildhaber, R. Volkstumliche Auffassungen über den wirbelwind in Europa. Berlin, 1970, S. 401 – 407; Цит. по Колев, Н. Цит. съч., с. 83. Funk and Wagnall's Dictionary, I, 366.

⁸⁴ Цонев, Б. Опис на ръкописите..., 1. С., 1910, № 273.

⁸⁵ Едни хора имали обесена дъщеря Пена. Като завее вихрушка, всичко, което работели, се разпилявало. Жената се обръщала към мъжа си: „Петко, Пена всичко отнесе“. „На мъртвите хора душите им са вихрушките.“ „Това е душата на мъртвия, дето оди.“ Затова, като завее, често я питат така: „Милане, ти ли“ (с името на някой починал сродник). Георгиева, Ив. 570 – II, с. 62 – с. Старопатица, Видинско.

⁸⁶ Вж. гл. I. За названията за небесната дъга. Топалова-Симеонова, Хр. Названия за дъга в българските говори. – В: Въпроси на етнографията и фолклористиката. С., 1980, с. 185 – 189.

⁸⁷ Според антична легенда светилището на Артемида в Ефес било основано от амазонките. Диодор, който предава сведение на Дионисий от Александрия от II в. пр.Хр., съобщава, че амазонките се хранели с месо, плодове, мляко, земеделието не познавали, но познавали варената храна (мъжете, които се занимавали с домакинството, хранели децата с варена храна). Херакъл им нанесъл

голямо поражение, а последната амазонка загинала в двубой с Ахил. Подобни легенди са широко разпространени, затова някои учени смятат, че амазонството е стадиялно универсално явление, което пръв Бахофен свързва с майчиното право. Вж. Косвен, М. О. Амазонки. История легенды. – СЭ, 1947, № 2, с. 31 – 37; № 3 – 4, с. 30. Зечевић, Сл. Митска бића, с. 43, привежда сръбско предание, според което вилите забременявали от утринната роса през лятото и през зимата се раждало само женско потомство.

⁸⁸ Свраката, която единствена знае мястото, където самодивите живеят, определят като веща птица, която предсказва бъдещето и има магическа роля. Сумцов, Н. Культурные переживания..., с. 213. Според чехите в нея живее „нечестивият“, а руснаците слагат череп от сврака в конюшня, за да пропъжда нечистата сила.

⁸⁹ Маринов, Д. Избрани произведения, т. 1, с. 651 – душите на мъртвите от Великия четвъртък до Духовден са по земята, по цветята на дърветата; за да ги съберат, ги мамят с орехови клончета.

⁹⁰ За взаимната слепота на мъртви и живи – Пронн, В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 59 – 60; Levi-Strauss, C. L'Homme nu, p. 485 – 486. Героят, попаднал в света на мъртвите, не вижда нищо, както и мъртвите, когато са на земята, не се виждат от живите.

⁹¹ В чест на този вид покойници сърбите извършват обреди на Великия четвъртък.

⁹² Зеленин, Д. Очерки русской мифологии. СПб, 1916, с. 191, 149 – „нечистите покойници“, починали от неестествена смърт, са били погребвани на междите, на граница между нивите. У нас също са известни подобни практики. В Пиринския край почти до края на XIX в. починало некръстено дете се погребва на межда или под капчука на църквата.

⁹³ Зечевић, Сл. Вила и окрилье. – ГЕМ, с. 140; Митска бића, с. 49, смята, че окрилье (синоним на оглавье, крило, защита) вилите получават по време на инициационните мистерии, когато стават пълноправни членове на своята група, и отразяват аналогична инициация сред хората, която съдържа също покриване на главата.

⁹⁴ Топоров, В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах. – Balcanica. M., 1979, с. 237.

⁹⁵ Според сръбските народни вярвания вилите са красиви жени, със светли дълги коси. Имат крила, крака на кон, магаре или коза. Яздат елен или кон, въоръжени са с лъкове и стрели. Ако някой им открадне крилата, те стават обикновени жени, влюбват се в юнаци и дори се женят за тях, но при случай отлитат обратно. Ако самовила закърми дете, то става юнак с безмерна сила. Живеят в планините, а който настъпи там, където те танцуват – *вилино кдло* с форма на полукръг, с изгоряла трева, с гъби или буйна трева, – ще се разболее и умре. Те са лечителки с треви, които само те познават. Предсказват и съдбата – Кулишић, С., Н. Пантлелић, П. Петровић. Српски митолошки рјечник. Београд, 1970, с. 68 – 69.

⁹⁶ Гръцките нереиди са наследили стари митични образи. Те са слаби и красиви жени, с дълги бели дрехи, с кърпа, с един кози или магарешки крак, което ги сближава със сръбските вили. Те са стопани на съкровища и покровителстват дома. Встъпват във връзка със смъртни мъже и раждат деца, а ако им се открадне кърпата, не могат да се върнат никога при другите нереиди. Особено ги сближава с българските самодиви представата, че се хранят на кръстогът, че устройват сватби и канят всеки срещнат. Също е близка до българските вяр-

вания и представата, че те могат да наказват всеки, който спи под дърво или е стъпил на софрата им, че заболялият трябва да хвърли захар на мястото, където е пострадал, или пак там стара жена да отнесе мед, хляб, вино, вилица, чаша и свещ. Нереидите се страхуват от молитва, кръст и изрази „мед и масло“. Съществува практика, който сутрин пие вода за първи път, да остави нишан за благодарност или за да не го накажат, защото се вярва, че те се мият във водата в полунощ, когато водата спи. Rodd, R. Customs and Lore of Modern Greek. Lond., 1892, p. 173; Abbott, G. Macedonian Folklore. Chicago, p. 243, 249; Vlachos, T. Geister und Dämonen, S. 217; Lawson, J. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. Cambridge, 1910, p. 145.

⁹⁷ Подобни на българските самодиви са и румънските *русали* (rusali и *йеле* (iele). Те пеят и танцуват по чешми, извори, поляни и обезобразяват всеки, който ги чуе или види, а мястото, където са играли, се познава по това, че тревата е като изгоряла, а после расте буйна. Те пият вода от кладенеца, като се вярва, че всеки, който пие след тях, ще получи пареза. Затова сутрин, който пие вода, оставя някакъв знак. Като предпазни мерки от русалии жените не работят на първия ден от Петровите пости, носят и спят върху пелин и чесън. В деня на русалии (Петдесетница се нарича Rusálii) жените носят в черква орех и липа, които оставят върху пода „да си обуят душите“, които тогава си отивали. Молдовските *йеле* и *зъне* (zâne) са фантастични женски образи, които народното съзнание сближава с русалиите, които в края на май и началото на юни са най-опасни. Йеле са с крила, летят във въздуха като вихри и управляват ветровете. Където стъпят, тревата изгаря.

Зъне са три красиви девойки, които обитават високи планини и гори. Pamfile, T. Mitologia românească, I, Bucuresti, 1916, p. 260 – 264; Radulescu-Codin, C., D. Mihalache. Sărbătorile poporului. Din vieta poporului român. VII, 64, сл. Молдаване. Кишинев, 1979, с. 268.

⁹⁸ Вярата в русалки е най-разпространена у южните руси и украинци. Северните руси, които доскоро не познавали названието русалка, си я представят като горско или водно същество, като грозна космата жена с висящи гърди. У белорусите е свързана пък предимно с гората и полето. У руските народни вярвания се срещат и други свръхестествени женски същества, като *навка*, *шutowка*, *купалка*, *лешчиха*, *воденица*, които се предполага, че са по-стари названия за русалка. Смята се, че названието русалка се утвърждава чрез руската поезия от XVIII в., като е обобщило или покрило представите за свръхестествени същества, вярата в които е била широко разпространена. – Токарев, С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. М. – Л., 1957, с. 88; Померанцева, Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 69; Зеленин, Д. Цит. съч., с. 142; Максимов, С. В. Нечистая неведомая и крестная сила, с. 102, 460; Соколова, В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – нач. XX в. М., 1979, с. 214.

⁹⁹ Токарев, С. А. Цит. съч., с. 92 – 93.

¹⁰⁰ Зеленин, Д. Цит. съч., с. 142.

¹⁰¹ Померанцева, Э. М. Цит. съч., с. 84; Померанцева, Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице. – Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 143 – 158; Токарев, С. Цит. съч., 84.

¹⁰² Според К. Мошински тези поверия у чехи и словаци се утвърдили по книжовен път. Сред поляците е разпространено вярване в *богинки* – женски същества, които по някои свои качества напомнят на дивите или горските жени, разпространени сред чехи, словаци и западни украинци, а от друга страна,

се сближават с белоруските *лойма*, *чариха*, *русалка* (която не е идентична с украинската и руската русалка), с руската *чертовка* и *албаста*, *лобаста*, понякога с *водници* и дяволи. Богинките понякога се сближават с *рожаниците*; те нападат бременни и родилки, подменят новородените деца. Подобна на тях е албастата във вярванията на киргизи, татари, казахи и др. – женско същество с големи гърди и глава, което измъчва родилките. *Mosziński, K. Op. cit., 285 и сл.; s. 685.*

¹⁰³ Литовските женски митични същества *deiwa* – красиви девойки с руси дълги коси, големи гърди, понякога с кокоши крак, посещават нощем млади мъже; обичат да се къпят в реки и езера. *Balys, J. Lithuanian mythology. Funk and Wagnall's Dictionary, 2, p. 632.* Сред турци, иранци се срещат поверия за *перии* в образа на млади жени, които обичат музиката и танца.

¹⁰⁴ Добруски, В. Материали за археологията на България. – СбНУ, 13, 1896, с. 399; Кацаров, Г. Етнографски успоредици, с. 181.

¹⁰⁵ Венедиков, Ив. Самодивите. – ИЕИМ, 6, 1963, с. 271; Арнаудов, М. Студии, с. 202. За връзка на образа на Вида баждарджийка с Артемида – *Lord, A. B. Somme common themes in Balkan. Slavic Epic: Dragons. – Le I Congrès Intern. des Etudes Sud-Est Européens. VII. Sofia, 1967, p. 654.*

¹⁰⁶ Пан бил влюбен в нея, но тя обичала един сатир, който я отблъснал. За да си отмъсти, Пан накарал овчарите да я разкъсат. Според друга версия Ехо нещастно и безнадеждно обичала Нарцис и от мъка по него изчезнала, като останал само гласът ѝ. – *Grimal, P. Op. cit., p. 222.*

¹⁰⁷ За Орфей и Тимарис – *Топоров, В. Н. Мовсат „Музы“: соображения об имени и праистории образа (к оценка фракийского вклада) – В: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 42.*

¹⁰⁸ Дечев, Д. Култът на Артемида в Средна Струма. – ИАИ, 19, 1952, с. 98 – 99; Димитров, Д. П. Към въпроса за религията на траките от ранноелинистическата епоха. – ИПр, 1957, № 2, с. 78; *Picard, Ch. Sur l'iconographie de Bendis. – Сборник Кацаров, I, 1952, с. 25 – 34.*

¹⁰⁹ Томсон, Дж. Исследования по истории древногреческого общества. Ч. 1, 1953, с. 241, 339; *Lavedan, P. Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines, p. 105; Mythology of ail races. Vol. I, 1964, p. 185; Grimal, P. Op. cit., p. 52 – 53.*

¹¹⁰ *Jung, C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles. Genève, 1973, p. 249, 612.* Атрибут на Хеката са кучетата. Тя праща лудост и сомнамбулство. Свързана е и с кръстопътя (олицетворение на трите лунни фази), където са поставени нейните изображения и са поднасяни умиловителни жертви. Едно от местата, особено почитано и в българските вярвания, и у много други народи, също е кръстопътят, където на самодивите се оставят питки с мед и се ръси подсладена вода.

¹¹¹ *Донини, А. Люди, идоли и боги. М., 1966, с. 23.*

¹¹² Нека припомним, че в един микрорайон от десния бряг на Струма и междуречието на Струма и Места се среща поверието, че бръшлянът е юдинско растение, че то расте по скали, където се крият юдите. За да бъдат юдите умиловителни, който бере бръшлян, се обръща с лице на изток, прекръства се три пъти и оставя нещо червено и вълнено или хляб, паричка, конец. В древността бръшлянът е култово растение на Дионис, негов най-устойчив атрибут. Той е характерен и за спътниците му – носят го вакханките и менадите.

¹¹³ *Арнаудов, М. Цит. съч., с. 142 – 155; Barbu, O. H. Călușarii. București. 1969; Vuia, R. Originea jocul de Călușar. – In: Dacoromania, an. II, 1921 – 1922; Pop, M.*

Calușul. Revista de etnografie și folklor. 1975, t. 20, № 1, p. 15 – 31; *Pamfile, T.* Sarbatorile la romani. Bucuresti, 1910, p. 58 – 75. *Кантемир, Д.* Описание Молдовии. Кишинев, 1974, с. 159 – 161. Игри и обичаи с названието русалии са известни и в южната част на Балканите, но те имат друго календарно прикрепване и друго съдържание. В Мегара, Гърция, през Бялата неделя след Великден група деца или мъже ходят по къщите, като пеят и носят кръст от цветя, а получават червени яйца. *Megas, G.* Greek calendar customs. Athens, 1963, p. 111. В крайморската Парга от 1 до 8 май се празнува русалия, като на 8-ия ден става сражение между русалиотите, разделени на 2 групи – преоблечени като италианци и като турци, и победителите биват наградени от управителя на селището. *Abbott, G.* Macedonian Folklore. Cambridge, 1903, p. 41; *Rodd, R.* Customs and Lore of Modern Greek. Lond., 1892, p. 139. Подобни игри се изпълняват през великденските дни в Калабрия от албанците (ходене и пеене по домовете, сред участниците има преоблечени в кози кожи, в женски дрехи), от гърците в Сицилия. Сред източните славяни през Русалската неделя се извършва изпращане на русалките, което съдържа игри, маскирания, песни. Вж. *Соколова, В. К.* Весенне летние календарные обряды ..., с. 216 – 223.

¹¹⁴ Нека припомним, че с музика се хваща вампирът, кани се на сватба. В Източна Сърбия се играе хоро за душата на покойника, като се смята, че той самият участва в него. Дяволът, като чуе тъпан, излиза от водата да играе. *Зечевић, Сл.* Русалке и Тодорци у народном веровању Североисточној Србје. – ГЕМ, 37, Београд, 1974, с. 121.

¹¹⁵ Интерес представлява и тоягата на калушарите, която по значение е техният главен атрибут. *Д. Маринов* (Избрани произведения, т. 1, с. 643) я сравнява с епатрахила на свещеника. Названието ѝ се извежда от *cal* – кон, лат. *caballus*, *căluț*, *călusel* – конче – *Арнаулов, М.* Студии, II, с. 178. Тя може да се разглежда като магически помощник на калушара. За ролята на коня свидетелства и заклинанието на калушарите пред фигура на кон, изрязан от дърво. – *Салманович, М. Я.* Румыны. – В: Календарные обичаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978, с. 247.

¹¹⁶ Почти всички учени приемат мнението на Фр. Миклошич, че славяни, източни романци, гърци, албанци усвоили гръко-византийското наименование *Ῥουσαλία* за италианската *Rosalia*, като проповедите на църквата са способствали за персонифицирането на обряда и поява на митичните същества. – *Tomaschek, W.* Über Brumalia und Rosalia. Sitzungsber. der Akademie Wien, LX, 1969, S. 360. Русалиите отговарят на летните дионисии, за които в римско време се употребява *Rosalia*, а за есенните дионисии – брумалия – *Mikloschich, F.* Die Rusalen. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie. Sitzungsberichte der keis. Akad. der Wissenschaft in Wien, XLVI, № III, 1864, S. 380 – 406. Цит. по *Арнаулов, М.* Студии, с. 133, 137 и сл.; Очерци по български фолклор. Т. 2, 1969, с. 540.

¹¹⁷ *Nilson, M.* Rosalia, RE, 1111 – 1113; *Perdrizet, P.* Inscriptions de Philippes. BCH, XXIV, 1900, p. 299 – 323; *Тодоров, Я.* Паганизмът в Долна Мизия. С., 1928, с. 105 – 110. Мизия. С., 1928, с. 105 – 110.

¹¹⁸ *Златковская, Т. Д.* Некоторые проблемы этногенеза молдаван в свете данных из весенней обрядности. – В: Этническая история восточных романцев. М., 1979, с. 119. У източните славяни русалиите имат аграрен характер, свързани са с растителността и имат връзка с ритуалите на древните славяни – пак там, с. 121. *Зеленин, Д.* Очерки русской мифологии. СПб, 1916; *Токарев, С.*

Религиозни верования восточно-славянских народов. М. – Л., 1957, с. 87 – 94. Смята се, че почитането на прадедите е характерно за русалиите у източните славяни и елементи от поминален ритуал липсват у древнославянския обред русалии. Поменът за умрелите е в събота преди Троица, а русалиите – една седмица преди Троица или една седмица след нея. – *Златковская, Д. Т. Rosalia – Русалии (О происхождения восточнославянских русалий)*. – В: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII международный съезд славистов. М., 1978, с. 223.

¹¹⁹ Т. Д. Златковская допуска, че може би само названието е предадено от южните славяни, но у източните то покрива култови действия от друг порядък, застъпило местни народни обичаи. *Шелов, Д. Б., Т. Д. Златковская. К вопросу о происхождения восточнославянского обряда русалий*. – Древняя Русь. М., 1978.

¹²⁰ Венедиков, Ив. Медното гумно. С., 1983, с. 182; Попов, Д. Политическите общества на траките. – ГСУИФ, т. 77, 1984, с. 357 – 366; Попов, Д. Орфическите общества у гетите. – Изкуство, 1983, № 4, с. 12 – 16. Фол, Ал. Тракийският орфизъм. С., 1986.

¹²¹ СбНУ, 13, 1896, с. 137, Охрид.

¹²² Маринов, Д. Народна вяра..., с. 171; Вакарелски, Хр. Бит на тракийските и малоазийските българи. – Тракийски сборник. Т. 5, 1935, с. 316.

¹²³ В приказка от Самоковско един беден човек тръгнал с бога по земята. Влезли в богата къща със софри, пълни с ястия. Дошли самодивите и казали, че се родило дете, и попитали господ какъв късмет ще му хариже бог. Той отговорил – какъвто е на софрата. После човекът и господ отишли в бедна къща, дете имало само печурки за ядене. Пак дошли самодивите да питат за съдбата на друго новородено. Господ дал пак същия отговор – каквото има на софрата. Тогава човекът казал: „Боже, дали и аз съм се родил у печурки!“, а бог отговорил: „Кого тражиш – я сам“. Подобна приказка има и от Велес. – СбНУ, 10, 1894, с. 147; Иванова, Д. Цит. съч., с. 59; Шопова, Р. Цит. съч., с. 133 – 134; СбНУ, 13, 1896, с. 165, Велес.

¹²⁴ Богданова, Л. Мотив за предопределената смърт в българския песенен фолклор. – ИЕИМ, 16, 1974, с. 207 – 236. Аналогичен е мотивът за описан момък, който бива спасен по съвета на господ и св. Илия. – СбНУ, 8, с. 189, Велес; СбНУ, 13, с. 138, Охрид. В песни и приказки Архангел Михаил измолва от бога да се роди момче на любезно приелия го домакин, който девет години няма рожба. Но описниците определят, когато момчето се зажели, да се удави. Архангелът, като чува описниците, поръчва да се кръсти детето на негово име и да го поканят за кум, когато се зажели. В деня на сватбата момчето Ангелчо се удавя в капка вода. Кумът моли господ да го съживи, но Господ отговаря, че може да му даде душа, но не и дни. Булката, която трябвало да живее 300 (500) години, дава половината от своя живот и младоженецът оживял. Оттогава според приказки от Велеско и Прилепско жените носят косите си разделени на път. В песен от Струга Тодора чула как наречниците определили на новородения и брат да умре, когато се зажели. Любящата сестра в деня на сватбата се облича в мъжки дрехи като младоженец и го спасява. Спуснали се силни ветрове и вихрушки, които я отвлекли вместо него. В друга приказка, която напомня легенда на Сисиний, царицата чула как описниците определили дъщеря ѝ да умре от змия. Царят съградил кула и там затворил момичето, а братята ѝ поред я пазили. Като се оженила, младоженецът ѝ дал грозде, но в него имало змийче, което я ухапало, и така предсказанието на описниците се сбъднало. – СбНУ, 8, 1893, с. 186; СбНУ 6, 1891, с. 110. За Сисиниевите легенди – Петканова, Д.

Апокрифна литература и фолклор. С., 1978, с. 134 и сл. Срещат се и приказки за това, как орисници орисали момче да убие баща си и се ожени за майка си – *Колева, Т.* АЕИМ 396 – II, 128. Друга много разпространена приказка е за търговец, който чул как орисниците нарекли, че новороденото дете в къщата, където той бил отседнал, като порасне, ще се ожени за дъщеря му и ще наследи парите му. СбНУ, 6, 1891, с. 110. Този мотив, както и за орисания момък, е добре разработен и у сърбите. *Зачевић, Сл.* Цит. съч., с. 78 – 79.

¹²⁵ *Богоров, Ив.* Летоструй, 1876, с. 154; *Стоин, В.* ТВ, № 1453; СбНУ, 10, 1894, с. 26.

¹²⁶ Интересно е съобщението на Раковски за вярването, че орисниците, или още *съдици*, определяли съдбата тогава, когато Господ ходел по земята и учил човека на орачество и садоводство. – *Раковски, Г. С.* Показалец, 2 – 3.

¹²⁷ *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 240; *Георгиева, Ив.* АЕИМ, 570 – II, с. 68, 91.; *Генчев, Ст.* Родилни обичаи. – В: Добруджа. С., 1974, с. 270; СбНУ, 13, с. 12; *Шанкарев, К.* Сборник, т. 4, с. 107.

¹²⁸ Щом се роди детето, веднага го вдигат от земята – „да не успеят да пишат, а те могат да пишат само когато то е на земята“. Също така трябва да се бди, защото иначе „спи ли се дълго, много ще пишат, а колкото повече пишат, толкова по-клето ще е детето“.

¹²⁹ В с. Скрът, Петричко, момичето забърква тестото с лозова пръчка с ластарче – СбНУ, 30, с. 26 – 27. За обичая в Г. Оряховица Г. Големанов е оставил следното описание: „обикновено орисването става след първото къпане и затуй в момента на извършването се приготвят следните неща: три парчета подпори и три кокоши пера, за да е здраво като подпорите и леко като перата; турят сол на главата му, за да бъдат предричанията добри като нея; на майката постилат сено, от приятни и разнообразни миризми, от които бягат злите орисници. След окъпването новороденото се поставя на изток пред икони, защото подир години, когато умът му е повреден, казват, че орисниците го орисвали зад вратата, та затова умът му останал там. Освен това при него слагат „женски работи“ – нищелки, сърп, с който е отрязан пъпът, ръжен, метла, черясло, питка, хляб. Такива забъркани предмети, от които орисниците да не разбират, а пък такива са женските работи. При това железният предмет и залък хляб се слагат, за да стане детето яко като желязото и сладко, със сладък език като хляба“.

¹³⁰ В Ямболско (*Кирова, Г.* Цит. съч., с. 50) се разказва, че една баба живяла 100 години, защото не била орисана: на третата вечер вместо нея в леглото поставили чиряслото, увито като дете, и до него сушени плодове. Така те били излъгани и тя трябвало сама да определи съдбата си. В района на Скопие на третата вечер бабата спи сама при детето, за да чуе наречниците. Повивайки го тогава, тя го прекръства по челото, коремчето и краката, като казва: „На глава кръст, в сърце ангел, под нозе вълк (дявол, зъл дух)“. Също в Солунско бабата залюлява детето над огъня с две други деца или над трапезата и в татковата му риза и нарича, за да изпревари наречниците. Във Велешко със същата цел слагат в люлката му три неща, за да ги намерят наречниците (писалка, пари с кесия, цвете). – *Арnaudов, М.* Обичаи при раждане. – В: Очерци по българския фолклор, т. 2, с. 702.

¹³¹ НПИЗТ, № 1, с. 1; НПСИБ, с. 548.

¹³² *Данов, Хр.* Летоструй, 1869.

¹³³ Названията за орисниците в славянските страни К. Мошински разделя на две групи: западни и югозападни славяни: чеш. *sudicka*, слов. *sojenica* и сърбохърв. *vuhenica*; словенци и сърбохървати *rohenica*, *rojenica*, ст. рус. *рожаници*. – *Mosziński, K.* Op. cit., s. 578; *Niederle, L.* Op. cit., s. 66.

¹³⁴ Српски митолошки речник, с. 279. Дробнјаковић, Б. Етнологја народа Југославије. Београд, 1960, с. 133. Детето е повито в чисти пелени и бабата го пази. За тези същества слагат погача, вино, босилек, златна или сребърна пара. Те идват в полунощ и не трябва да се заспива, за да могат да се чуят. Били три: най-младата е най-милостива и нейната дума е решаваща. Вярва се, че предопределеното не може никой да отмени. Чешките судички, когато определят съдбата, държат свещ, влизат през комина и предат съдбата. Зечевић, Сл. Цит. съч., с. 81. Според вярванията на поляците в решаването на съдбата определяща роля играят *богинките*, които според Сумцов отговарят на непознатите за Полша рожаници; подобна е функцията – да определят късмета, и на *красняките* у кашубите, докато в други райони липсва всякаква традиция. Според украинските народни вярвания съдбата се определя от ангели, а според белоруските – от самия Христос. – *Mosziński, K.* Op. cit., p. 694, 572; *Urbanczyk, St.* Religia pogańskich słowian. Kraków, 1947, с. 48; *Сумцов, Н.* Культурные переживания. Киев, 1890.

¹³⁵ Старшая Едда, с. 185; *Mosziński, K.* Op. cit., с. 293 и сл. Угро-фините смятат, че митични същества дават душа и определят живота на детето, като връзват възел, с което определят неговата продължителност. Подобно вярване се среща и у народите на Западна и Северна Европа. Те се мислят като три жени светници, приети от църквата, на които се молят за щастливо раждане и им принасят в жертва черна кокошка. Сред германските народи са били почитани норните (Урд, Верданди, Скулд), които дават живот на детето и определят неговото шастие и в чест на които се принася също жертва. В *Старата Еда* норните са наречени мъдри деви, възникнали от извора под вечнозеленото дърво – ясен Игдрасил: „те съдбата отсъждат, живот избират и жребий готвят за децата“.

¹³⁶ Най-старата записвала съдбата в книга, едната пророкувала, другата прела, а третата мотаела вретено; всяка намотка означавала една година живот. *Politis, N.* Paradosis I, Athenai, 1965, p. 559 – 561 (цит. по Сл. Зечеви.). Албанците също си представяли съществата, определящи съдбата, като три жени под названието *муре, фате*, а в Северна Албания – *оре*. Литовци и латвийци ги наричали лайме. *Wilh, R.* Brednich Volkserzdhlungen und Volksglaube von den Schicksalfrauen. Helsinki, 1964, S. 168, 189, 195. *Lawson, J. C.* Op. cit., p. 120; *Rodd, R.* Op. cit., p. 109; Тяхното идване е очакване и тогава майката не се оставя сама, защото те са много ревниви към тези, които имат деца. За да бъдат умиловивени, оставят им мед, вино, хляб, въобще нещо сладко върху маса, а на о-в Корфу слагат и злато. След орисването те оставят знак върху лицето на детето – на челото или нослето. Мойрите са почитани и за брак, и за раждане на деца.

¹³⁷ *Rodd, R.* Op. cit., p. 109. Те определили съдбата на Одисей, щом се родил. Омир ги нарича предачки. Вярата в същества, определящи човешкия живот, се среща и в най-старите цивилизации. Богът на съдбата у асирийците е Нибу. В религията на хетите Истустая и Папая, първоначалните богини на подземното царство, седят там приведени – една държи вретено, другите две държат напълнени огледала. И те предат годините на царя. И годините нямат ни предел, ни брой. Мифологии древного мира. М., 1978, с. 169.

¹³⁸ *Узитоареле* са красиви девойки, облечени в бели дрехи, които на третия ден в полунощ идват при новороденото и определят съдбата му. Най-възрастната държи хурка и вретено, средната преде нишката на живота, а младата (моарта) – къса нишката. В тяхна чест се оставя трапеза с три хлебчета, намазани с мед. Молдаване, с. 267 – 270. У румънците тези три девойки се наричат *урсите*, *урсители*, *урситоаре*, а у македонските аромъни – *албе, касмете, миреле*.

¹³⁹ Нидерле, Л. Славянские древности, с. 274.

¹⁴⁰ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Славянские языческие..., с. 69 – 70.

¹⁴¹ Niederle, L. Op. cit., s. 69 пише: „домашните гении, управляващи съдбата на човека, определено се явяват олицетворение на душите на прадедите... Към славяните, разбира се, отчасти са преминали и религиозните представи на античния свят. Такива са сравнително новите традиции за судички и роденици или соеници, с мита за парките и традициите за персонифицираната съдба, заменила традицията на античния фатум, тюхе“. Л. Нидерле смята, че наред с тях древните славяни са имали и свои собствени демони, възникнали от категорията на умрелите прадеди, т.нар. *рожаници*, или *рожденици*, които помагали при раждането и оказвали влияние върху по-нататъшната съдба на новороденото. Често споменавания в руски източници Род заедно с рожаници той смята за неясен, но допуска, че вероятно облекчавал раждането. – Нидерле, Л. Славянские древности, с. 274.

¹⁴² Църковните проповеди осъждат тази вяра (друзи́и же и зачиханию веруют еже бывает на здравье главе. „Слово о ведре“ по Златоструй. – Аничков, Е. Цит. съч., с. 95.

¹⁴³ Презвитер Козма. Беседа против богомилите. – В: Динеков, П. Старобългарски страници. С., 1968, с. 425.

¹⁴⁴ Кростанов, Цв., Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 390 – 437.

¹⁴⁵ Niederle, L. Op. cit., s. 67, заб. 2.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 67 – 69. Аничков, Е. Цит. съч., с. 375 – 387. В „Слово о том поганы суще клянилис идолам“ род и рожаници се споменават наред с други божества: „тем же богом требу кладут и творят и словенский язык: вилам и Мокоши и Дивъ и Перуну и Хърсу, роду и рожаницам, упыремъ и берегыням“. Особено е ценно словото на св. Григорий от XI в., в което се казва: „От тѣх извыкоша халды. Начаша требы им творити великия, роду и рожаницамъ... і болгаре... оттудуж извыкоша елени класти требы, артемиду і артемидъ, рекше роду и рожаницъ... тряпези наречения роду и рожаницамъ“, а в друга версия се добавя: „Рождества Богородици къ рожаничънъ тряпезъ отклады дѣюче“. В друг ръкопис се казва: „се первыи идол рожаницъ“. Аничков, Е. Цит. съч., с. 382; Niederle, L. Op. cit., s. 67, п. 2.

Сведения за почитането на род и рожаниците се среща и в други слова от XII в. В трактат от първата половина на XII в. се казва: „аже се роду и рожаниц крають хлѣбы и сиры и медъ. Бороняше велми: нѣгде, рече, молвить: „горе пьющимъ рожаницъ“, а в новгородската кормчия от 1283 г. – „иже в получаи вѣрують и въ родословие, ракъше въ рожаница“. – Niederle, L. Op. cit., s. 68, п. 1, 4. В слово за Данаил Заточник от XII в. Род фигурира като същество, от което се страхуват децата, а в сборник от XV в. се казва за създаването на душата в човека: „То ти не родъ сѣдя на въздухъ... всѣмъ бо естъ творецъ Бог а не Родъ“, както и свързването на Род с раждането на деца: „Род сѣдя на воздухе мечет на землю груди и в том раждаются дети“. В „Цветник“ от XVI в. се съобщава: „Съ робятъ первыи волосы страгутъ, а бабы каши варятъ на собраніе рожаницамъ“, а в Дубенски сборник: „А что рожаницы крают хлѣб и сыр и медъ“. – Niederle, L. Op. cit., s. 68.

¹⁴⁷ Генчев, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: Етнография на България. Т. III, С., 1985, с. 168. Питата се меси от бабата или момиче с живи родители. Дражева, Р. Родилни обичаи. – В: Пирински край, с. 384.

¹⁴⁸ Niederle, L. Op. cit., s. 69 – 70.

¹⁴⁹ Аничков, Е. Цит. съч., с. 30, 70 – 71.

¹⁵⁰ Елементите от ритуала, свързан с тях, като жертвоприношение от храна и пиене, връзките с новороденото, жените и родословието, ги отнасят към първите членове на опозицията живот – смърт, пролет – зима, прадеди – потомци, както и с щастие – нещастие. *Иванов, В. В., В. Н. Топоров*. Цит. съч., с. 155, 176. Повисокото положение на Род като творец на всичко на земята се проявява и в текста, където се противопоставя на бога.

¹⁵¹ *Ангелов, Б.* Българската народна балада. – *ИНЕМ*, 12, 1936, с. 11 и сл. Против сближаването на самодиви и орисници – *Вакарелски, Хр.* За самовилите-орисници. – *ИНЕМ*, 12, 1936, с. 32.

¹⁵² *Маринов, Д.* Избрани произведения, т. 1, с. 280.

¹⁵³ *Радева, Л.* Народна медицина. – В: *Пирински край*. С., 1979, с. 478. В народното творчество господ гради манастир и извиква всички *нужди* (болки) и най-грозната *нужда* – чумата огнена, да съберат кересте, а св. Архангел отишел за помощ при Яна змеицата. – *СбНУ*, 14, 1897, с. 13. Болестите били изпращани да мъчат хората, да ги подготвят за умиране и хората на болестите да се сърдят, а не на св. Архангел и господата. – *СбНУ*, 11, 1894, с. 83, Прилеп.

¹⁵⁴ *Маринов, Д.* Избрани произведения, т. 1, с. 291. Той дебне всяка болест и когато някоя болест нападне човек, той се притуря и ѝ помага. Като мярка се препоръчва, когато се берат 77 билки, за половинката болест да се откъсне жмичком половинката от кой и да е цвят – той именно ще я изгони. Болестите са 77 1/2 „вери нощници и лошотии страшни, мръсни, галатни, дошли из гора, низ брежища, низ скали, низ долища, низ рудини, низ планини... гора потрошиха, вода изсушиха“. *Тошева, Д.* Вратата в свръхестествени същества в Драгоманската селищна система. – *АКЕ*.

¹⁵⁵ *Радева, Л.* Медицина. – В: *Етнография на България*, т. 3, с. 80.

¹⁵⁶ В Кюстендилско се вярва, че болестите са живи същества в женски образ, с рошави коси и стрелки в гърненца и ходят, нападат добитък и хора, като ги мъчат и стрелят. Зиме били им чували гласа, когато вали дъжд, и как кучетата ги лаят. Някои от болестите носели деца, които оставяли на особено място. Когато вилнее болест, не работят нищо, особено не бъркат във вълната, защото мислят, че там е леглото ѝ. Някои ѝ носят ядене със свещ и чаша вода. Не колят, не перат с вряла вода, за да не попарят с нея болестта или детето ѝ, за което тя ще се върне, като умори всички вкъщи. Някои не се боят и я пропъждат, като нагриват в огъня желязна лопата и търсят с нея болестта по вълната, дрехите и т.н. – *Любенов, П.* Баба Ега, с. 41 – 49.

¹⁵⁷ *Маринов, Д.* Избрани произведения, т. 1, с. 281. *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 244.

¹⁵⁸ Опащата звезда е майка на чумата и в опашката си носела разни орудия, с които устрелвала човеческия род. На бабите суботници тя се явявала нощем. Виждали я да носи стомни в ръце. Но се страхувала от кучетата. Някои започнали да я почитат, като оставяли през нощта огъня незаровен, в котела да има гореща вода, а в коритото подготвяли всички потребности за баене. През нощта идва и къпе децата си. – *Цариградски вестник*, № 407, 29 ноември 1858.

¹⁵⁹ Тя е старика. Има по-малка сестра, която сега е котка. Като били хора, те не се обичали и по-малката сестра се страхувала от по-голямата. И затова сега, като се яви чумата, котката ляга до огъня и си крие мордата между задните лапки да не я познае. Един човек в съня си я видял на кон, със счупена коса в дясна ръка – Прилеп. *СбНУ*, 4, 1891, с. 120. Разказват се различни случаи за чумата. За село Драглище, Разложко. „Два часа от туй село лежи село Белица. В него морила чума. Като изморила много свят, преминала в с. Драглище и влезнала в къщата на Вельо Гърков. Обаче случило се, та в туй село имало

самодиви. Тия самовили, като усетили, че в селото дошла чумата, свили се на вихрушка и почнали да се увиват около 12 брестове, които се наричали самовилски брестове. От тамо вихрушката налетяла на къщата на Веля и дигнала от покрива керемидите като плява. Чумата, която била вътре, почнала да пици като жена и излезнала от къщата като син пламък. Това било чумата. Самовилите я гонили, додето я пропъдили из селото. Чумата отишла отново в Белица и като била много разярена, изморила 400 души. Оттам отишла в Татар Пазарджик в Панечере, но в Драглище не смееа да влезне. „Гинчев, Ц. Стара народна песен за чумата. – Труд, 1888, № 7, с. 963 – 968; СбНУ, 4, 1891, с. 120, Прилеп. На Илинден в местността Илинска църква до с. Гега, Петричко, играли хоро. Ергенът, който водил хорото, стрелял по едно пиле на дъба, но не могъл да го улучи. Тогава пилето казало: „Ти стреля досега, аз отсега“. Това било чумата. Селото изчезнало. Останали само двама братя, които се изселили и после се върнали – основали махалите Деляне и Горчево.

¹⁶⁰ Интересни обичаи против чумата са записани в Хасковско. На Петковден се раздава колак и черна кокошка, черно грозде, за да не се разболеят хората. На сватбата в понеделник, когато деверът заприда прелото на булката, тя изрича три пъти: „Къш бе, чумо!“ (с. Николово, с. Тънково, Хасковско. Запис М. Колева).

¹⁶¹ Милетич, Л. Напите павликяни. – СбНУ, 19, 1903, с. 112.

¹⁶² Маринов, Д. Избрани произведения, т. 1, с. 487, 492. Чумата бяга от чумотрън, затова с него затрънвяват оградите. На Араламбовден, на някои места наречен Чуминден, се правят и раздават медени питки с мед „да си върви блага и медена“. В черквата занасят и шише с мед, което се пази през цялата година като лекарство. В Северна България, Тетевенско, Троянско, Габровско за предпазване от чума се празнува св. Атанас. Вярва се, че в този ден чумата се ражда, затова колят черна кокошка, месят пресни пити, които раздават с мед. СбНУ, 28, 1914, с. 355. В Петричко празнуват св. Евтимий (20 януари) – наречен Чуминден. Против чумата се прави следното: изкопава се средата от пещ или огнище, счуква се и се добавя мляко от черна крава, сварява се на каша и отново се лепи на мястото. СбНУ, 12, 1895, с. 352.

¹⁶³ Св. Архангел я съсякъл, защото не оставила хора да се разплодяват. На мястото на съсичането ѝ, в м. Излез, с. Гинци, Софийско, от кръвта ѝ поникнала синя трева. В Пиринския край се вярва, че чумата изчезнала, откакто св. Харалампи (св. Илия) я затворил в шише. В Разградско (Тодоров, Д. Народен мироглед. – В: Капанци. С., 1985, с. 273) св. Филип държал чумата вързана с 9 синджира. На деня в м. Чумин кръст до с. Костандец, където чумата била завързана и заровена, се прави общоселски курбан.

¹⁶⁴ Подобно изображение по спомени имало и в църквата в с. Момчиловци, Смолянско. По сведения на Д. Маринов (цит. съч., с. 492) на иконите св. Харалампи е изобразен да мъчи и бие чумата.

¹⁶⁵ Св. Аралампи държи *пануклата* (чума). Когато ходела по земята, оставяли казан вода и корито да се къпе, когато влезе, да се грее. Един стар човек ѝ изгорил тефтера. Според други донесли я от Влашко. Като влезли в селото, тя взела да вика, защото нямало меки постели: „Врана коска да не донесит во овъ село! Што ме донесофте во овъ чкъркъ?“ (СбНУ, 16 – 17, 1900, с. 27 – Охрид). В с. Д. Грашица чумата турила върху огнището едно гърненце, пълно със стрелки (угарци) от борина, или дръвца, палени от две страни, с които ходела да стреля през нощта хората. Като задрямала, дядо Рапо откраднал стрелките. Любенов, П. Самовили и самодиви. С., 1981, с. 17. Жителите, като мислели, че излязла от селото, заорали синора и сложили в земята катанец, но тя била вътре и затова Д. Грашица се нарича още Чумино село.

¹⁶⁶ Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, с. 84; 661 – II, с. 70; 770 – II, с. 13; 576 – II, с. 59. Радева, Л. Цит. съч., с. 82; СбНУ, 9, с. 94; 12, с. 144.

¹⁶⁷ СбНУ, 28, 1914, с. 195; Георгиева, Ив. АЕИМ 778 – II, с. 45, 52; 576 – II, с. 59; 570 – II, с. 76, 42, 84. Вярва се, че баба Шарка спи по плевните, в сламата, и в глуха доба, ако някой бръкне там, ще го ошипе с ноктите си. Когато „тя работи“, не се преде, не се пере и пари вълна. Когато после трябва да се изпере вълната, а също и дрехите на детето, първо се пръскат със студена вода, а дрехите на детето престояват една нощ, попръскани със студена вода, и после се парят и перат. За шарката се оставя освен нещо сладко (като круши, турта, масло), също гребен, сапун, корито с вода, за да окъпе детето си.

¹⁶⁸ Дражева, Р. Календарни обичаи. – В: Пирински край, с. 422; Василева, М. Календарни обичаи. – В: Добруджа, с. 302; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 195. В народна приказка Треските произлезли от две мързеливи жени, които осиромашели, защото се хранели все със сладко. Тогава решили да тресат хората. Те търсели меки постели, сладки ястия и питиета. Но една баба спасила болните, като ги научила да пият пелин, да ядат чесън, да спят на твърда рогозка. После тези жени се оженили и родили деца, и така се размножили. СбНУ, 14, 1897, с. 103, Прилеп.

¹⁶⁹ В „Слово св. Григория о клетвах и суевериях – о книгах истинных и ложных“ – о недуге естественъмъ и еже именуютъ трясавици, басни суть јеремія попа Болгарьскаго седмъ дщер и Иродовыхъ трясами басньствоваше. В Слово св. Отець како жити християном: бѣса глаголемаго трясовицу творятъ.

¹⁷⁰ Петканова, Д. Апокрифна литература..., с. 134; Цухлев, П. Цит. съч., с. 712.

¹⁷¹ СбНУ, 11, 1894, с. 89, Софийско; СбНУ, 4, 1891, с. 97, Търновско.

¹⁷² Геров, Н. Речник на българския език, ч. III, с. 260.

¹⁷³ Така в Трѣбник от XVII в. се казва, че Исус срещнал нежит и го попитал къде отива: „И рече му нежит: аз иду в човеку главу мозг измрцати, зубу сокрушити, челюсти сломати, уши углушити, очи ослепити, уста укривити, нос угугнити, главе болезнь ден и нощ“. Тогава Исус го заставил да се върне, да отиде в гората и да влезе в еленова или овнешка глава, защото те всичко търпят, и да пребъде до края на небото и земята. Накрая Исус казва: „И тебе, бесевни нежите, началниче всекиму недугу, заклиная те, нежите, отиди от раба божия во имя отца и сина и светого духа“. Има и други подобни молитви, в които вместо Исус нежитът среща архангел Гаврил, Козма и Дамян, Йоан Кръстител. – Цонев, Б. Опис, II, 1923, № 622. В някои молитви, имащи характер на заклинание и баене, се описва постепенното стопяване и изчезване на нежита подобно на някои предмети. Например: „нежит с неба спаде, пастире слепи видевшие его без ногу гонеше его и без руку еше его без свезаше его без ножа заклаше его. Изиде нежит от кости в мяса и от мяса на власи, и тако растей се яко соль в воде в име отца и сина...“. Цонев, Б. Опис, II, 133 и сл. Или Йоан Кръстител, или господ изпраща своя ученик да пререже корените на нежита. Друга молитва: „Адам име нежит. Иди Адам и даст Еве, Ева олову, олово мору, море волнам, влъни краеви, край песку, песок траве, трава росе, роса слнцу. Солнце въсияваше, исьше роса. Тако да исьхнет нежит от раба божия во имя отца и сина и стго духа...“. Цонев, Б. Опис, II, 133 – 135. В Лекарственик от средата на XIX в. има молитва към свещеномученик Антим за лечение от зъбни болести. В житието му се казва, че имал благодат от бога „целити болезнь зубную“. Почита се на 1 април. Бакалов, И. Материали из областта на българската народна медицина. – СбНУ, 12, с. 352.

¹⁷⁴ СбНУ, 14, 1897, с. 101, Котел.

¹⁷⁵ Геров, Н. Цит. съч., с. 260. Ахтаров, Б. Материали за българския ботаничен речник. С., 1939, с. 155, 222, 279.

¹⁷⁶ СбНУ, 13, с. 101, Котленско; СбНУ, 11, с. 89, Софийско.

¹⁷⁷ Кулишић, Петровић, Пантелић. Српски митолошки рјечник, с. 210.

¹⁷⁸ Токарев, С. А. Цит. съч., с. 105.

¹⁷⁹ Далъ, Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб. – М., 1881, т. 2, с. 518. В староруски език има значение на гной от рана.

¹⁸⁰ Според Хр. Гандев. Ранно възраждане. С., 1937, с. 42, нежит е вампир, душа на умрял сродник, която се върти из къщи, връхлита на спящи, смуче мозъци и ги прави като овладени от болест.

¹⁸¹ За етимологията на нежит – *Dukova, U. Op. cit. LB, 27, 2, 1984, S. 34.*

¹⁸² Басанович, И. Материали за санитарната етнография. – СбНУ, 5, 1891, с. 74, за Ломско пише, че това са хора с големи очи, с хиперемирани конюнктиви; зли очи имали само мъжете. На урочасването от зли очи се приписват всички болести на децата, а също *cephalagia hemicrania febr. intermittes* у възрастните.

¹⁸³ Д-р И. Басанович (цит. съч., с. 74) изброява болестите, които се получават от нагазване на самодивско място: *gangraena pedum, enteralgia* (самодивски пъпък), *typhus* (огница), *nephritis, vitium cordis* (красник).

¹⁸⁴ В служебник и требник от XVI в. се дава предписание какво да се прави при вонкашна болест. „От вонка лек като го фане на това място да го не местиш да го наоколо премочаш та да го соблечеш голо на това място да му попариш дрехите па да му откинеш ракаво от кошулата да го напуниш пепел па да го префарлиш през кашата зашиен да е дека падне тамо да го закопаш“... „И друго вонкашно: шипок прачка на саме да е да я отсечеш па да я расцапиш да го провреш низ нея и да му премериш бойо са свека толку да е длага и: 7 конци свила на бойо па да ги закопаш на гроб от дживосал кон.“ Цонев, Б. Опис, I, с. 165. При вонкашна болест се променя името на Вучко, Вуче, Вукана, а майките зашиват на болните си деца кожа от вълк, защото болестта се страхувала от него. СбНУ, 13, 1896, с. 177. При припадък на мястото на главата се изкопава дупка. С нов бръснач с черна дръжка се режат ноктите на болния и според пола му се коли черна кокошка или петел или всичко се заравя. До края на живота си не бива да яде кокошка, козе месо, шаран. Басанович, И. Цит. съч., с. 43. Подобни практики се срещат и на други места. За закопаване на черна кокошка в огнището – Молерови, Д. и К. Цит. съч., с. 43.

¹⁸⁵ Ахтаров, Б. Цит. съч., с. 107, 154. Същото въздействие има комунигата (*melilotus officinalis*), употребявана по-рано като droga, с. 209.

¹⁸⁶ Урадисва човек, излязъл нощем и пуснал водата си на нечисто място, под шипка или стар орех – схващат се кръстът и краката му, заболява го глава, получава обрив на устните, или така също уринирал срещу слънце, на гробища, върху смет, трохи хляб или викал силно през нощта. Под урама в Хасковско разбират внезапно заболяване, причинено вследствие сбиване на *недевките* и *юдите*. Според старите злите духове не закачат човека, докато не бъдат разгневени; те се събирали по пладне, в среднощ и по заод слънце по пепелищата (сметта) и заради това майките запрещаваат на децата си да играят в уреченото време в пепелищата. А мъжете, които ходят нощно време по селата и полята, пушат цигара, за да плашат злите духове от огъня. Когато тръгне някой на път, чака да пропеят петлите и пропъдят злите духове, та да не нападнат пътника от урама – Илинден, Благоевградски окръг. – СбНУ, 36, 1926, с. 162, Смолянско; СбНУ, 4, 1891, с. 103, Хасковско; СбНУ, 4, 1891, с. 84. При урадисване, дето играли юди, самодиви, нидевки, се практикува блажене – в бяло котле с мед и вода, с босилкова

китка една жена напръсква мястото. После взема малко смет от мястото и кади урадисалия. СбНУ, 4, 1891, с. 84. Също така на мястото остават три колачета, или баница, мед и пита. *Георгиева, Ив.* Народен мироглед. – В: Пирински край, с. 472; СбНУ, 36, 1926, с. 16; В Странджа, когато някой се разболее, изнасят софра (каниска) на самодивите, когато пеят първи петли на кръстопът, на пуст харман или в гората. Три баби приготвят три или пет колачета, върху които слагат жито, мед, босилек. Който мине и вземе оставеното, взема болестта.

¹⁸⁷ Бежи църна изтраво... над тебе се вие бел змей, над тебе се вие бела змеица; бежи, че те срежемо сас косата; бежи, че те срежемо сас сарповете, бежи поразаше те (СбНУ, 16 – 17, 1900, с. 262, Чипровци).

¹⁸⁸ Тази практика е известна на много народи. Д. Зеленин съобщава, че когато се бере тревата ястер за лечение на детската болест сухотка (болезнено линеене), се оставят хляб, копейки, защото иначе човекът ще бъде сполетян от нещастие. *Вамбери, Г.* Очерки жизни и народов Востока. СПб, 1877. Провирането е магическо действие, свързано с образуването на затворено кръгово пространство с магическа предпазна сила.

¹⁸⁹ На тази основа на отделни места до втората половина на XIX в. гурбетчиите и овчарите са били понякога гоद्याвани и женени, без самите те да присъстват. Достатъчно било да бъдат налице потурите им. Това е запазено и в други обичаи: при болест свещеникът опява шапката, забрадката на болния; ако вихрушка завее, тези части от облеклото не се носят; при мъчителна смърт на гредата на къщата слагат шапката или забрадката; тези части се слагат и върху черепа на покойника при разкопаване и изваждане на костите на мъртвеца на третата или седмата година.

¹⁹⁰ *Басанович, Й.* Цит. съч., с. 78, съобщава, че ако баялката се убеди, че болестта не е от Бога, а от дявола, посред нощ вари треви против дяволи и самодиви; като приближи сваряването, баялката усилва баенето и с това прибира всички дяволи и самодиви, които се намират в болния и които в това време стоят на колене около котела и се молят на баялката да не ги погуби. Тя полива болния върху корена на дърво – болестите се махат от болния, струпват се на дървото, което изсъхва. Пак там, с. 92.

¹⁹¹ Така дядо Хубин от Коз бунар през 1883 г. бил съзрян от селските пъдари в с. Пранга и за наказание развеждан из селото (СбНУ, 4, с. 1891, 89, Хасковско). Друг начин е да се съберат от селото или махалата различни продукти и се направи *църквичка* вѐн от село, на пътя, през който щяла да мине болестта. Като се приближи, тя невидимо се нахранва от курбана и умилоствена се връща (пак там, с. 80). Или изнасят болестта, като от заражена къща в кърпа се увиват три малки кравайчета с мед, захар, стафиди и китка, които оставят на чешма. Болестта ще си избере някого от тези, които идват за вода, и ще тръгне с него. Вж. и *Канев, К.* Миналото на село Момчиловци, Смолянско. С., 1974, с. 591; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II, с. 13. На Св. Харалампи в с. Стойките, Смолянско, се събират след обяд по махали около чешма или кръстопът, ядат сладки неща, но непременно и чер петел. Също така се събират и палят свещи по камъни, трева и казват в хор: ние сме мръсни, бедни, грозни, да ходят болесчицъсь по градувенъ. – *Архим. Евтимий.* Народни поверия. – ГСУ БФ, 20, кн. 2, 1943, с. 45.

¹⁹² *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 557. *Любенов, П.* Цит. съч., с. 17. В Юго-западна България палешникът се слага „къде връо, а не от към гъзеро“, както е обикновено. Когато заоравали в Граматиково, Бургаско, единият вол умрял и браздата не се затворила и от това място влизат болестите. В Хасковско двама братя близнаци с бял и червен вол заобикалят гробищата с бразда, за да спрат

болестите, а някъде сред свършване на обряда изгарят ралото и заравят пепелта. Запис М. Колева.

¹⁹³ Според антични сведения обичаят се изпълнявал и от крава, впрегната отляво, и бик – отдясно. *Венедикова, В.* Български паралели в античния обичай заораване при основаване на селища. – В: Изследвания в чест на акад. Д. Дечев. С., 1958, с. 770 – 785. Заорано село е Столник, Елинпелинско, а името му означава „да стои“, а с. Кирилово, Старозагорско, е заоравано и се пали жив огън всяка година на св. Еремия.

¹⁹⁴ *Лавонен, Н. А.* О древных магических оберегах. – В: Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 73 и сл.

¹⁹⁵ *Тодорова, И.* Баения и магии от Северозападна България. Дипл. работа. С., 1985, с. 127.

¹⁹⁶ СБНУ, 12, 1895, с. 152.

¹⁹⁷ *Померанцева, А. В.* Роль слова в обряде опахивания. – В: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 33. Според Н. А. Потебня заговорът е словесно изображение на сравнението на дадено явление с това, което е желано да стане. *Соколова, В. К.* Заклинания и заговори в календарных обрядах. – В: Обряды и обрядовый фольклор, с. 18. За познавателната стойност на заклинанието, за заклинанията като своеобразна организация на познавателния процес вж. *Живков, Т. Ив.* Народ и песен. С., 1977, с. 111–112.

¹⁹⁸ Според *Басанович, И.* Цит. съч., с. 76, най-прочути врачки били онези жени, които при някоя остра болест са изпаднали в делириум. За едно баене плащали по 10 пари, или 1 – 5 гроша. *Димкова, Г.* Народните лечителки, баячки. – БЕ, 1980, № 2, с. 55 и сл. Интересно е предаването на знанието, като по-старата плъне в устата на по-младата (аналогично на това, как змията научава човека да разбира всички езици) или като сложи на пояса отдясно лъжица и каже „аз не съм ти майка, аз съм лъжичкова майка“. Вероятно ролята на лъжицата в баенето произтича от формата на лъжицата като модел на човека.

¹⁹⁹ Магии и басни веруют, а исповед и причещение на веруют... По велика почет имат на самовили и на магесници нежели на светии и на духовници. *Теофан Рилски* (XVIII в.). *Ангелов, Б. Ст.* Съвременници на Паисий, с. 225 и сл.

²⁰⁰ *Леви-Брюлър, Л.* Сверхестественное в первобытном мышлении. М., 1937, с. 267.

²⁰¹ Според по-рядко срещани представи тези дни обхващат периода от Игнажден до Сурваки (Нова година) или до Йордановден, или пък от Бъдни вечер до Йордановден. В Източни Родопи Поганова неделя, Побожник е от Коледа до Йордановден. Зап. *Керемидарска, Е.* Календарни празници в Източните Родопи. – АКЕ. В Странджа поганото е от Игнажден до Йордановден, от Архангеловден до Коледни заговезни (св. Филип), като най-голямото погано е от Коледа до Сурваки (Св. Васил) – *Маджаров, П.* Поганото (погани дни) във върванията и бита на странджанските села. – БФ, 1982, № 4, с. 91. Според *Н. Геров* (Речник, III, 350) караконджоровите дни са от Малка Коледа до Водици или от Игнажден до Бабинден. *Раковски, Г. С.* Показалец, Одеса, 1859, с. 10 – „мръсни дни и празници после Рождество Христово до Водокръщи, що се наричат и волчи празници, куцолан и проч“.

²⁰² *Примовски, Ан.* Общност на някои обичаи у родопските българи. – В: Народностна и битова общност на родопските българи. С., 1966, с. 172; СБНУ, 13, 1896, с. 20, Смолянско; СБНУ, 3, 1890, с. 198, Родопи. *Георгиева, Ив.*, АЕИМ 570 – II, с. 44, 56; СБНУ, 50, 1963, с. 111; *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 40; СБНУ, 28, 1914, с. 211; *Симеонов, Н.* Традиционен народен мироглед в

Ловенско – АКЕ; „Закара коне“: *Шишманов, Ив.* Цит. съч., с. 552; *Коледаров, П.* Народнописни материали от с. Плевня, Драмско. – СбНУ, 50, 1963, с. 111; *Кенов, Ив.* Цит. съч.; СбНУ, 42, 1943, с. 115; СбНУ, 36, 1926, с. 172; СбНУ, 8, 1892, с. 280; СбНУ, 7, 1892, с. 214; СбНУ, 9, 1893, с. 216; СбНУ, 16 – 17, 1900, с. 400, и др.

²⁰³ *Тодоров, Д.* Цит. съч., с. 271 – за Разградско; СбНУ, 2, 1890, с. 190, за Старозагорско. „Каракончолите забождали на жените на косата дараците, с които влачат кълчища и лен, намясто гребен, за да ги решат“. – *Чолаков, В.* Цит. съч., с. 32.

²⁰⁴ За караконджоловите сватби – СбНУ, 58, № 382, 383, там и варианти.

²⁰⁵ Запис. *Ив. Георгиева.* Дните от Божик до Водици „...е меж'дъ дни мръсници та ходи караконджо“; *Геров, Н.* Речник, 1, с. 54.

²⁰⁶ *Ташев, Г.* Село Петково, Смолянски окръг. С., 1966, с. 327. *Георгиева, Ив.* АЕИМ 661 – II, за Славеино, с. 16; *Шишков, Ст.* Родопски старини, 2, 1888, с. 48; *Маринов, Д.* Избрани произведения, т. 1, с. 455. Приличали на хора, с един крак, дълга брада, дълги нокти. – СбНУ, 13, 1896, с. 20.

²⁰⁷ Каракончо, който напада и възсяда закъснелия през мръсните дни; човекът усеща голяма тежест на гърба си и обърква пътя. – *Цариградски вестник*, № 224, 14 май, 1855. За Каракончо – *Гайда*, № 13, 1 януари 1865; Народна проза от Благоевградски окръг – СбНУ, 58, с. 382 – 384. *Мицева, Е.* Демонологични представи и персонажи. Дисертация. С., 1985, с. 45 – 47; *Същата.* Народни представи за бродещи нощем свръхестествени същества. – *БФ*, 1981, № 2, с. 59; СбНУ, 28, с. 211; *Маринов, Д.* Жива старина, 1, с. 40; *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 472. Разказва се как една майка изпратила дъщеря си за вода, а на бунара излезли караконджолете. Майката тръгнала да я търси, като викала: „Калино мари, Калино“. А караконджолете отговаряли: „Калинините черва по плетищата“. В Пиринската област се разказва, че когато караконджолката ражда, то обикновено ѝ бабува смъртна жена, която по някакъв хитър начин трябва да се спаси после или пък ѝ дават награда. Разказват се редица случаи, когато караконджорете нападат и хората, особено през тези дни. Един дядо се връщал късно. Караконджорете се качили на мулето и започнали да го търсят: „Тука цана, там цана, цико няма“. Или: „Гусана, там сана, чичо на панагон яя“. Но човекът се покрил и не се обадил. Така се спасил от тях. Те приличали на малки като мамулчета човечета. Един овчар се връщал късно и срещу него рипнал кон – било караконджо. На воденицата изкукуригал петел и конят избягал, но ергенът го разтресло и умрял. Един човек се връщал от Сяр на кон. Появили се караконджоли и започнали да викат: „Там-па-ра-тум-пара“. Тогава се качил на самара и се покрил с черга. Те дошли до него и помислили, че конят е без човек, и завикали: „Цике търчи, паднал муля караколя, гъза лочи вода“. Като наближили селото, пропял петел и изчезнали. (Вж. и *Примовски, Ан.* Цит. съч., с. 172; *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 244; *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 206. Труд II, с. 905).

²⁰⁸ *Молерови, Д. и К.* – СбНУ, 48, 1954, с. 357 – за Разложко; БНТ, т. 4, с. 390. Към този кръг разкази е и следният. Двама души се уговаряли да идат на пазар. Но когато се уговаряли, единият споменавал името на другия: „дядо Лене, дядо Лене“. Към 12 часа през нощта дядо Лене чул някой да го вика на име. Излязъл и два караконджоли го хванали. Отвели го на един кладенец и искали да го хвърлят вътре. Но наблизо пропели петли и караконджолите го оставили. Били като зайци, голи, с опашки.

²⁰⁹ На вратите се слага слънчогледова пита, прави се с катран кръст, а в огъня – волски или конски череп, за да създава силна миризма. Срещат се и други практики. Живи въглени от Бъдника потопяват във вода, прекадена на Бъдни

вечер, и пият: тя пъди караконджо. Носи се котле и желязо се дрънка, вечер се излиза с маша. Когато трябва да се излезе, първо се хвърля въглен и тогава се излиза. Гонят ги с горещи главни или хвърлят зелени вейки (в Средните Родопи – дрянови), за да не влязат вкъщи през покрива. Апотропейно значение имат и сламата от Бъдни вечер, и белият лук – *Примовски, Ан.* Цит. съч., с. 179; СбНУ, 12, 1895, с. 125 – 126, Битолско; АЕИМ 661 – II, с. 26, 62, Софийско; 570 – II, с. 81.

²¹⁰ Село Гостун, Кремен, Конярско. Внимава се дете при тези дни да не се изгори, защото също става караконджо. В с. Кремен през поганите дене децата строго се пазят, за да не бъдат споходени от *кончовците* и станат като тях. Дете, родено през мръсните вапирясани дни, се казва *вапирче* – „мари таз родила вапирче“, родените хора и животни били *курконджоре* – Пловдивско. *Стаменова, Ж.* АЕИМ 880 – II. Когато къпят детето през тези дни, във водата слагат *конджорче* 'ледена шушулка'. За да не се „упати от караконджо“, във водата на стомната слагат горещ въглен. Според народните представи конжурът прилича на малко голо човече, което подмамва хората на леда и те загиват. Според някои стари спомени лечебната практика била детето, родено през тези дни, да се прекара през дупка, издълбана в леда. – *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 472. Ако се роди дете, жените се събират и за 24 часа изтъкават и ушиват риза, в която го обличат, за да не се обърне в караконче. – *Каравелов, Л.* Паметници, с. 278.

²¹¹ Според вярване в с. Гинци, Софийско, „мъртвец, като се отенчи и после опоти, става караконджо, но от Божич до Ивановден се тенчат най-много, защото земята е решето“. Също така в Петричко се вярва, че който работи през тези дни, заболява, или като умре, ще се изпогани – ще стане вампир. През тези дни съществуват строги забрани лехуси да излизат навън. Те трябва да носят 40 дена червен конец, чесън и паричка от сребро. „Мъже и жени не се събират“, тъй като заченато дете се ражда с дефект или също се превръща във вампир или зъл дух. – *Василева, М.* Календарни празници и обичаи. – Сб. Добруджа. С., 1974, с. 313.

²¹² През тези дни са забранени и някои други дейности: в Средните Родопи не оставят отворени ножици, тъй като вълците през лятото ще си отворят устата още повече; не се пипа вълна, за да не страдат овцете; нощем не се работи. *Примовски, Ан.* Цит. съч., с. 184; СбНУ, 50, 1963, с. 111. Вода вечер не се пие, защото в нея „караконджолите са мочали“. Всяка дреха, обличана през тези дни, трябва да се прекади през огън; когато къпят дете, слагат шушулка лед във водата. СбНУ, 12, 1895, с. 126, Битолско; каракачаните не оставят отворен съд, тъй като ще го намърсят.

²¹³ *Маджаров П.* Цит. съч., с. 91 – 100. В Странджа против караконджолите обработвали лен и коноп до първи петли. Напредените вретена „поганчета“ погът опява на Ивановден. В тази връзка е интересна приказката за сирачето Мара, която се спасила от караконджолите, описвайки подробно обработката на лена.

²¹⁴ *Примовски, Ан.* Цит. съч., с. 173, 176. Пепелта се събира да не играят *гяволете* с нея, била дяволска, *ветер* щял да стъпи в нея; събира се да не я лижат вълците, защото през лятото стават много нападателни. Тази пепел после се слага в семето при сеитба или се насипва, където има имане, за да разберат какъв е стопанинът му и какъв курбан иска – запис *Ив. Георгиева*. Тя е полезна, посипват я против паразити, по насекоми и растения. *Каравелов, Л.* Цит. съч., с. 278. В с. Парил, Гоцеделчевско, оставят трапезата на караконджолите от „трите кадилки“, а палешника – в огнището. На Йордановден го хвърлят след попа „да вървят караконджолите след него“. *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 472.

²¹⁵ Габровски, М. Кръвната жертва на Коледа. – *БЕ*, 1975, 1, с. 50 – 53; Георгиева, Ив. Цит. съч., с. 472; СбНУ, 2, 1898, с. 190.

²¹⁶ Раковски, Г. С. Цит. съч., с. 10; Каравелов, Л. Цит. съч., с. 279; СбНУ, 50, 1963, с. 202 – 236; Примовски, Ан. Цит. съч., с. 173, 176.

²¹⁷ Мицева, Е. Демонологични..., с. 26. Дретас, Ж. Бела Мара и суровата девица. – *БФ*, 1979, № 1, с. 23 – 37; СбНУ, 39, 1934, с. 374; 50, с. 329; 47, с. 199.

²¹⁸ Megas, G. Op. cit. p. 35; Abbott, G. Op. cit., p. 76; Vlachos, T. Geiste und Dämonen Vorstellungen... Österreichische Zeitschrift, Bd. XXV Heft 3, Wien 1971, S. 371. Lawson, J. Op. cit., p. 232; Михаил Псел говори за вакуцикари, Лес Алагос (XVII в.) – за калакандзори. Цяла година били под земята върху дебело дърво, което държи земята. Преди Коледа дървото било отрязано и те отивали на земята и се връщали на Теофания – дървото било пораснало и те започвали пак да го режат една година.

²¹⁹ Те били едри или малки, имали едно око, криви или магарешки крака, едно ухо, или пък малко голо косматото дете. През тези 12 дни трябва да гори огън, а навън да се излиза със запалени главни. На вратата слагат кръст, сито, метли, за „да брои дупките“, нож с черна дръжка, особено се страхуват от черен петел. Против червеи, които ядат растения и дървета, се ръси пепел от тези дни. Народната вяра забранява да се пере, да се оставят открити съдове, защото ги напикавали.

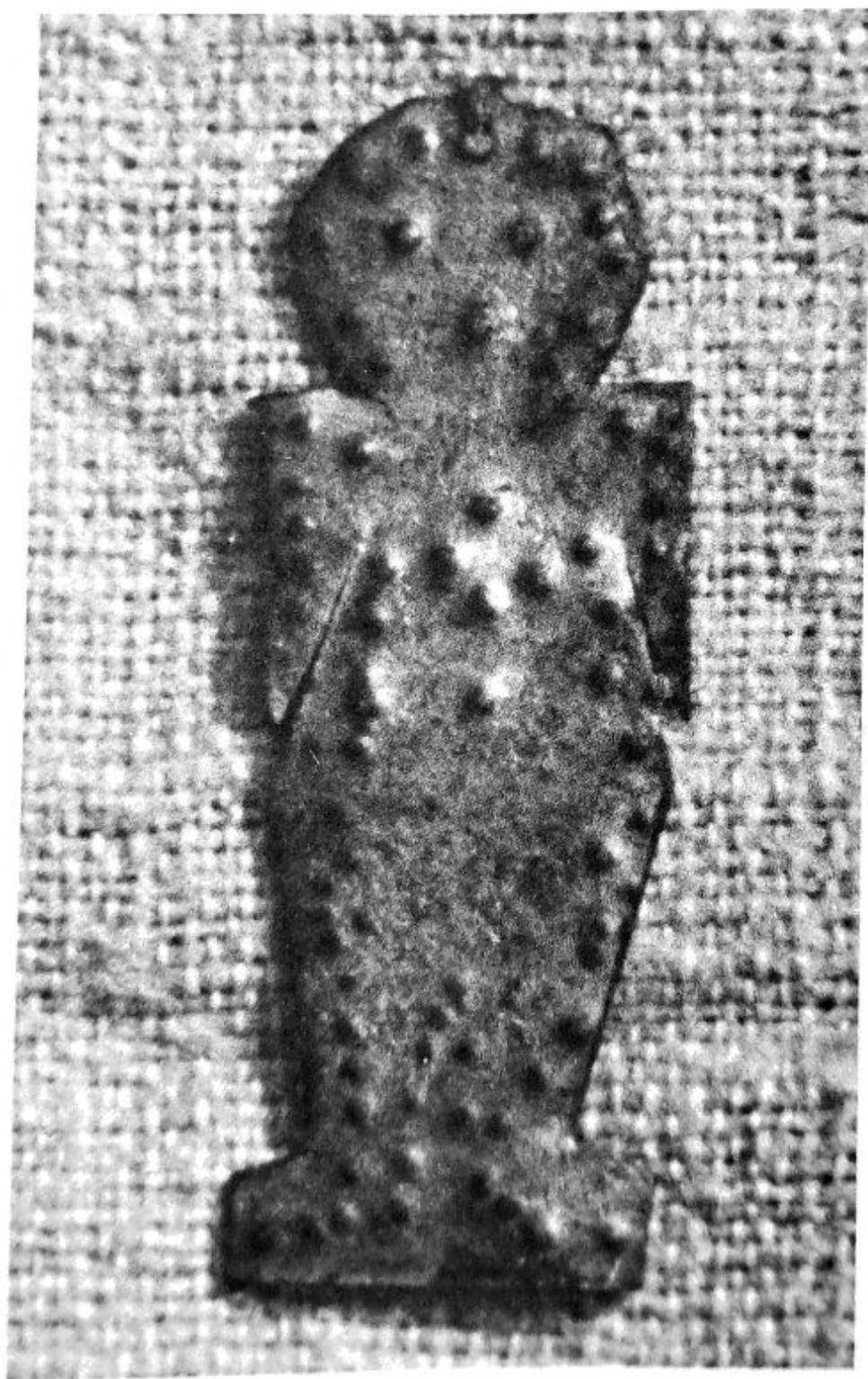
²²⁰ Кулишић, С. Цит. съч., с. 165; Карађић, В. Речник, IX, с. 272. В Сърбия караконджулата е свръхестествено същество, което през комина хваща жени и деца. Дете, родено през тези дни (некрштениноћи), става караконджула. За да се предпази, обличат го в риза, тъкана на комина. Хората вечер се страхували да излизат. Караконджулата ги язди. През тези дни не се правят сватби, не се къпят деца, не се пере, шие, не се работи вълна, нощем вода не се пие. Караконджулата примамва и удавя жените, които са работили след вечеря. – Зечевић, Сл. Цит. съч., с. 167 – 170.

²²¹ Bernard, R. Le bulgare караконджо sorte de loup-garou et autres formes bulgares issus du turk karaconcolos. – Изследвания в чест на акад. Михаил Арнаудов. С., 1972, с. 477 – 487; Dukova, V. Op. cit. – LB XVIII, 2, 1985, S. 27.

²²² Eliade, M. Le mythe de l'éternel retour. P., 1949, p. 102. Според М. Eliade, p. 104, 107, 12-те дни представляват 12-те месеца. Тези дни са свързани и с обреди за гадание за времето през годината. Rigveda IV, 3, 7 – отбелязва 12-те дни в средата на зимата като образ на годината. За некръстените дни – Добрев, Ив. Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение. С., 1982, с. 51 – 54, 84 – 86, 190 – 191.

²²³ Според вярване в Косово еврейски деца, които са заченати от Игнат до Божич, стават караконджури. – Зечевић, Сл. Цит. съч., с. 168.

²²⁴ Задната част на тялото, както и лявата страна са хтонични. – Зечевић, Сл. Десна и лява страна у српском народном верувању. – ГЕМ, 26, 1963.



Обрук от Странджа

Четвърта глава

В света на мъртвите. Вампир. Стопан. Нави

Вампир

Вярата в съществуването на вампир отразява определени мироведни представи, свързани с понятието за живота и душата, за смъртта и отвъдния свят. Връзката на вампира с конкретен индивид е основна. Това са „не по реда си умрели и погребани хора“, смъртта на които е настъпила насилствено – били са убити или сами посегнали на живота си, но и такива, които са били погребани с нарушения на някои изисквания на обичая¹.

Названията за този вид демонични същества са: най-широко разпространено *вампир* с диалектни форми *въпир*, *въпер* и др.; *лепир* – Търновско; *литер* – Горнооряховско; *дракус* – Родопите, Беломорието и Хасково; *плътеник* – Северозападна и Североизточна България, Банат; *тенец* – Северозападна България; *устрел* – Странджа; *топък* – областта Чеч, Югозападна България; *опачина* – Девинско; *упир* – Добруджа; *бродник* – Русенско; *вещяр* – Плевенско; *гробник* – Кукушко, Струга, Охридско, *самодив* – Скар, Добруджа.

Според народното вярване във вампир се превръща всеки мъртвец, през чийто труп се подаде предмет или се ръкуват, или който бъде прескочен от котка, куче, през който прехвъркне птица или върху който падне сянка. Същото се отнася до дрехите на покойника и до гроба. Във връзка с това поверие е обредната практика покойникът да бъде пазен денонощно от негови близки при светлина, гробът да се копае в деня на погребението².

Вампирът произхожда и от всеки неокъпан мъртвец. Затова окъпването е основен обреден момент и има повсеместно разпро-

странение. Окъпването се извършва от възрастни хора от пола на мъртвеца, които измиват тялото (по-късно само лицето и ръцете) с босилек и вода, вино или мълчана вода. Обикновено тази вода се изхвърля далеч, защото се смята за опасна за живите – „тя е мъртовска вода“. В българските земи била позната и практиката трупът да се намазва с вино и зехтин³.

Според народната вяра във вампир се превръща и неоплаканият и неопят мъртвец. Задължителен обреден момент е оплакването от настъпването на смъртта до погребването. Оплакване преди и след това време не се прави, защото се смята, че е лошо за мъртвия и той ще се овампир. Обредното оплакване започва, след като покойникът е подготвен за погребение, и завършва със спускането му в гроба. Не се плаче нощем или след връщане от гробищата. Българските оплаквателни песни тъжачки са елегични импровизации – израз на лична скръб с лирико-драматичен характер, и носят следи от езически религиозни представи за смъртта⁴. Оплаква се и мъртвец далеч от неговия дом, с незнаен гроб, като обредът се извършва върху неговите дрехи.

Успоредно с оплакването със същата функция е и опяването на покойника от свещеник и прекръстването, които са вторично явление. Налагането на християнските обреди става чрез промяна във възгледа, чрез ново тълкуване на езическия обред, т.е. че мъртвецът ще стане вампир, ако не се погребее по християнския ритуал. Във вампир се превръщат и анатемосаните и отлъчени от църквата. Налице е приспособяване на християнството към езически възгледи, налагане на християнската идеология чрез определени ритуали, които преосмислят еднозначните по функция езически.

Опяването като компонент от църковния ритуал обаче не се практикува при особени случаи на смърт – при епидемии, самоубийци, при некръстени деца и родилки до 40-ия ден, както и при убити от гръм.

Според народните вярвания покойник с рани на тялото или язва в стомаха също се превръща във вампир⁵. Затова, за да се предотврати вампирясването му, раните се измиват с вряло вино или се горят, а гробът му се опалва. Във вампири се превръщат и престарелите или тежко болните хора, погребаните с дълги нокти. Среща се и поверието, че вампири стават и родените, и починалите в определени дни.

Вампирът произхожда и от мъртвец, погребан с дреха, плетена през Вълчата неделя, или от мъртвец, роден от майка, яла през своята бременност месо от животно, душено или убито от вълк⁶.

Вярва се, че този, който се зачене, роди или умре през мръсните дни, след смъртта си ще се превъплъти.

С определени морални норми са свързани и народните вярвания, че вампири стават хората, водили лош живот – крадци, убийци, блудници, пияници, магьосници. Дяволът, вселен в тях, не им давал покой и след смъртта, защото с негова помощ те извършвали различни деяния⁷.

Всички, които умират преждевременно от неестествена смърт (удаваници, обесени, самоубили се) и от насилствена смърт (убити, посечени, паднали от сграда, убити от гръм, отвеяни от вихрушка), се погребват без църковен ритуал вън от гробищата. Вярва се, че след смъртта си те се превръщат в зли и отмъстителни духове.

*Дет се човек удави,
удави та са обеси,
сам си смърт направи –
попове не го опяват,
в гробища не го заравят,
роднини не го жалеят,
комшии не го окайват.*

(Хр. Вакарелски. Етнография на България. С., 1974, с. 590)

Във вампири могат да се превърнат и мъртвци при някои по-особени случаи – ако мъртвецът остане с отворени очи; ако се обърнат назад, когато тръгнат с мъртвеца за гробищата, или ако падне сянка върху трупа, ако завали дъжд или завее вятър.

Централно място в погребалната обредност заемат мерките против превъплътяването. Те се вземат веднага след настъпване на смъртта. Над покойника се бди денонощно, гори свещ, лампа или огън в огнището, от стаята изгонват всички животни, над трупа не се подава нищо. Мястото, където е лежал, не се прескача три дни⁸. В Средните Родопи като предпазна мярка върху трупа слагат *веруга, перуске и дилаф*, т.е. железни принадлежности на огнището, които стоят до погребването; вярва се, че тогава, дори и котка да прескочи мъртвеца, той няма да се превърне в дракус. В Югозападните Родопи, областта Чеч, със същата цел върху трупа хвърлят рибарска мрежа.

Ако обаче някоя забрана бъде нарушена, то веднага се вземат други мерки, за да се избегне превъплътяването. Главни средства в обредите са огънят, тръните, чесънът, желязото.

Като акт, предпазващ вампирясването, се приема опалването на гроба⁹. То се извършва на втория или третия ден от нечетен брой жени преди изгрев слънце, като гробът се огражда със слама, кълчища или конец, които се запалват. В силата на огъня като

апотропейно средство се корени и обичаят да се слагат в пояса или ковчега лесно запалими материали, да се запущват устата, носът и ушите на мъртвия с памук.

Опалването на гроба, съпроводено с трикратно обикаляне, което вероятно някога е било ритуално мълчано ходено хоро, има за цел предотвратяване на превъплътяването на мъртвия¹⁰. Вероятно за предпазване от зловредното действие на вампирите са сключените хора около огън („хоро на вампир“) през Сирната неделя в Сакар¹¹ и преселниците от Харманлийско в Североизточна България.

Други практики против превъплътяването са свързани със забиване на железен предмет на мястото на смъртта или в трупа. Там където лицето се е поминало, забиват или оставят остър железен предмет (нож, секира, дарак, пирон) „да се пъди нечистият дух“, „да не се връща смъртта вкъщи“. Сравнително широко разпространена е и обредната практика да се забива пирон или игла в корема на мъртвеца или в дясната пета, да се порязват петите или дланите на мъртвия. По този начин според народното вярване се нарушава целостта на кожата и дяволът не може да направи от нея гайда¹².

Пробождането на трупа може да се извърши и с друг предмет – най-често бодил, трън. Най-голямо място в магическата практика заема глогът (*swida sanguinea*), за който се вярва, че прогонва всички зли сили. С глог или тръни ограждат гроба. В Огражден глогът се нарича *вапирче*. На някои места се носят амулети кръстчета от глог¹³.

Осакатяването на трупа вероятно е древен обичай с цел да се обезвредят онези покойници, които се смятат за особено вредни. В некрополите в Девня и Гарван са открити трупове с отсечени крайници, което може би е във връзка с посоченото вярване¹⁴.

За особеното отношение към самоубийците като опасни покойници, едно твърде широко разпространено вярване сред много народи, сведение се съдържа в 98-и отговор на папа Николай I – дали трябва да се погребее оня, който се самоубие, и дали трябва да се принася за него жертва. От него става ясно, че до християнството е съществувал обичай самоубийците да не се погребват; за да се умиловат, им се принася жертва.

Като практика против вампирясването на мъртвия е познато и чупене на яйце на мястото на смъртта или до главата на мъртвия, или пък поставяне на маслина или сребърна пара под езика му, ограждане на гроба с пясък, синап, просо – „когато го преброи, тогава да се увампире“¹⁵. Поставянето на пара при мъртвия се осмисля и като необходимо, за да си плати пътя до оня свят или

да си изплати дълговете. По всяка вероятност липсата на пари да си плати пътя лишава покойника от възможността да отиде при другите мъртви и той остава на земята като зъл дух. Не е изключено в обичая да са оставили следи античните вярвания в Харон¹⁶.

Вампирът е невидимо демонично същество, но за определени хора той е видим – това са родените в събота. На някои места се конкретизира денят на Сирната събота, събота пред Божиц (Коледа), през поганите дни от Коледа до Йордановден, пред Великден, както и от някои, които са заченати срещу Бъдни вечер¹⁷. Същата способност притежават и кучетата, родени в събота, и „четверооките“ кучета с дамги над веждите. Особено голям враг на вампира е вълкът. Голяма сила да вижда и унищожава вампирите притежава *глогът*, дете на вампир. Според някои по-рядко срещани представи способност да виждат вампири притежават и хора, *насирѐ родени* (останали сираци в корема на майка си, преди да се родят), преносените, нагорени или ударени от желязо¹⁸.

В Странджа се среща твърде интересно вярване, според което съботничавите трябва да бъдат хранени с вълкоедене – месо от овца, нахапана от вълк, за да не се страхуват.

*Нали е Стойна суботна,
тя си вампири познала,
двойни им зъби железни,
двойни им очи костени.*

(СбНУ, 49, с. 717)

В друга народна песен една жена се разболяла от вида на вампира:

*Снощи съм навън излязла,
че ми са й сянка мернала,
сянка ми карамфилова,
сенчица ми лепирова
на Стоянова гробница.*

(НПСИБ, № 553)

Най-разпространена е представата за вампира като надут мях, като гайда, пълна с кръв, която се търкаля като кълбо. Много от описанията за вампира се основават на индивидуални видения. Вампирът наподобява нещо голямо като биволска глава, рунтаво, което бяга и вряска, или пък е като глава на свиня или вол, която се търкаля. Според други вампирът бил като сянка, сякаш минаващ вятър, и врабците се свивали като от вятър, който приема очертанията на животно или човек. Според трети описания вампирът приличал на човек, но бил само от кожа и кръв, вместо

нос имал дупка, с червени очи, нямал крака и ръце и затова не можел да отиде далеч. Образът му бил много страшен – голяма глава с големи зъби¹⁹. Макар че приема образа на човек, вампирът е само душата на човека със същия образ. Съществува поверие, че той може да приеме облика на животното, което го е прескочило. Затова вероятно твърде често се явява като котка, куче, пиле, но също и като яре, козле, теле, бял кон, бяла крава и др.

Според народните вярвания вампирът живее в гроба. Напуска го само нощем, след залез до първи петли. Той не напуска гроба само в събота. Ако в гроба се яви дупка или хлътне, това означава, че мъртвият е станал вампир²⁰.

Вампирът влиза през дупки, през вратата, ключалката, комина, защото тялото му е пихтиесто и без кости. Неговото присъствие се установява по невероятния шум, който вдига. На тавана се тропа, падат съдове, разлива се вода. Излива бъчвите, изважда кросното, насича основата на стана, чупи паници, хвърля боклук в яденето, смесва продукти с ръж, фасул, царевица, грах. Развързва говедата, язди ги цяла нощ и сутринта са с пяна на устата и страшно изморени²¹. Притиска и души спящите хора, особено тези, които лежат на лявата ръка. Нападнатият на път човек не вижда вампира, а усеща голяма тежест, която го смазва до задушаване. Вампирите посещават своите къщи и къщите, в които са ходели приживе²².

Основната храна на вампира е кръвта. Затова вампирът, особено устрелът в Странджа, изсмуква кръвта на младите добичета, овце, крави и тежи извънредно много. Вампирът задушава и пие кръвта и на спящите хора, особено жени. Напада и изпива кръвта на малките деца, изяжда младоженци. Удушеният получава черни или сини петна по тялото. Вампирът, особено когато е разгневен, пренася зараза върху брашно, мед, масло, сирене²³.

Според някои представи вампирът може да се върне при жена си и да общува с нея. От тази връзка се раждат деца, които се отличават от останалите по някои белези – те са чипи, без нос, с меко тяло, с прави и сплеснати уши, без нокти и кости, на гърба си имат дълбок белег като опашка и са много мръсни. Тези деца имат способност да унищожават и виждат вампирите и сами да се превръщат във вампири²⁴.

Времето, когато вампирът се разхожда, е до първи петли. Освен изброените занимания той много обича музиката и танците и излиза да играе. Често вампирджиите го подмамват с музика и го убиват²⁵.

Според най-разпространеното у нас вярване мъртвецът се превръща във вампир от деня на погребението до 40-ия ден. Всеки ден той се прибира в гроба, а после може да отсъства и по-дълго. Ако не бъде убит, от кръвта, която е изпил, той постепенно се увълчва, усилва се, вече ходи и през деня и невини се прибира в гроба. „Ако не го разсипят, отимвал човешко тяло.“ В Западна България също се вярва, че „плътеник до 40-ия ден се увълчвал, ставал самсомолец, т.е. душата на мъртвия се облича в плът, но без кости²⁶. Срещат се и други мнения – че може да се „укости“ след 6 месеца или след три години. Той приема физическия облик на човека. Различава се от другите по това, че е само месо и кожа, с хрущял вместо кости и нокти, и без хрущялната преградка на носа и устата²⁷. Може да бъде видим и невидим. Нощем оставя видимата си човешка плът и ходи с духа, като прави и пакости.

Когато вампирът се укости, т.е. придобие вид на човек, той обикновено започва нов живот на друго място, където не го познават, и се жени. Неговият занаят е търговия, касапство, бръснарство, но животът му не е дълготраен, защото той самият или някой друг го поразява, особено щом се усъмнят в него. От него остава само пихтиеста кръв.

„Укостеният“ вампир носи различни названия: *окостник* (Кюстендилско), *самсомолец*, *потняк*, *плътняк* (с. Гинци, Софийско), *плътеняк*, *джангло* или общото название *вампир*. Самият процес се нарича съответно *укоства се*, *увампирва*, *увълчва се*, *употва се*. Най-често с названието *плътеник* се означава именно вампир, който приема човешки вид²⁸.

Разказват се различни случки за брак на вампир с жена. „Ако вампирът се запази до третата година, ставал хубав човек. Един такъв се оженил. Вечер го няма до полунощ, но щом пропеят петли, се връщал. Всичко нощем носел. Жена му се усъмнила и за да провери дали е човек, го боднала с игла на пояса и цялата къща се изпълнила с кръв.“ Твърде често се разказва следната случка: „Една жена се оженила за вампир. Цял ден едно куче ѝ дърпало полата. Вечерта, като казала на мъжа си, той се засмял и тя видяла парцалчета между зъбите му“²⁹.

Основните мерки, с които може да бъде прогонен или унищожен вампирът, са изгаряне, пробиване на тялото, удавяне, изгонване на друго място, литургия. В Самоковско, като заспи укостен вампир, обръщат главата му и като не може да познае къде да влезе душата, тялото умира.

Ако за някой мъртвец се знае, че е вампирясал, разкопават го в събота. Вампирясалият не се разлага. Когато го разровят, „той си е весел“ – подут, червен. Най-сигурното средство тогава е неговото физическо унищожаване. Разказват се различни случки, които показват колко силна е била вярата в превъплътяването³⁰.

Тази практика се запазила почти до началото на XX в. В събота сутрин, когато се вярва, че вампирът не излиза от гроба, заливат гроба с вряла вода и слагат тръни, на прага магарешки бодил. Често магическите действия са комбинирани: пробиват трупа с чер глогов клон и в дупката наливат гореща вода или пък вряло вино и масло. Изгарянето се смята за най-сигурно средство. Също така в събота преди изгрев слънце се пали и жив огън, от който слагат на кръстопът, където минават добитъкът и вълците³¹.

Големият враг на вампирите са гръмотевиците. Гръм, паднал на гроба, го унищожават. Вярва се, че първите гръмотевици унищожават всички вампири и лятото е спокойно от тях. Успее ли някой от тях да се опази, става видим, прилича на човек и може да се ожени.

Според народните поверия вампирът е твърде наивен и глупав, затова лесно може да бъде излъган³². Така например пращат го за риба в Дунава и той се удавя или пък хвърлят в реката пръст от гроба му, той тръгва след нея и се дави. Често вампирът бива пренасян на друго място или там, където може да бъде унищожен. Например канят го на сватба, пазар, на гости. Вземат топъл хляб, увиват в месал и слагат в червена торба, която оставят на чужд синор, като поръчват: „Ето тази торба да я чуваш“, и той остава там. Или пък с топла пита го канят да отидат на сватба и я оставят в гора или далеч от село. „Изнасяли“ вампира и с помощта на сурови цървули, направени от решето; оставят ги на тавана или върху гроба, като наливат в тях катран. Щом стъпи, хората го хващат.

Вампирът се страхува от вода³³. Може да премине река само ако нещо го пренесе. Затова една от практиките е съботничавите да заповядат на вампира да се удави. В такъв случай хвърлят калпака му в реката, ако е мъж, или забрадката, ако е жена, като му казват да ги донесе. Той отива и се удавя.

Вампирът изпитва страх от сол и от желязото³⁴, с което чукат сол, а и от кросното. Вечер хората слагали това желязо под главата си, но достатъчно било да се каже „дайте ми солното желязо“, „сол кълцам“, за да избяга.

Вампирът бяга от чесън и катран, затова с катран правят кръст на вратата или слагат катран в огнището. Унищожават вампира

и със сребърен куршум или го убиват, като замахват с лява ръка (Средни Родопи).

Вампирът се страхува от християнските символи: икони, кръстовете, тамян, светена вода. Често в унищожаването на вампирите участват свещеници и владици, както и ходжи.

Според народните вярвания за най-голям враг на вампира се смята вълкът и от него той не може никъде да се скрие. При споменаване на *гробник* веднага се казва „вълци го яли“. Вярва се, че само вълкът може да унищожи укустения вампир. Вампирът веднага изчезва, щом пропее петел или се явят огън и светлина.

Страхът от вампирите някога е бил твърде голям. За да се предпазят, хората са вземали и мерки за охраняване на жилището си: на вратата и комина слагали нищелки, слънчогледова пита, посипвали просо, синап, като се смятало, че „докато преброи семето, ще съмне“, или пък слагат сито, рибарска мрежа, за „да брои дупките“, а докато ги преброи, ще пропее петел.

Ловците на вампира са негови потомци (*глогове*), лица, родени в събота, ходжи. Те се наричат *вампирджии*, *джададжии*, *глогове*, *светочери*, *въперари*³⁵.

Вярванията във вампира са от твърде устойчивите. Разказват се много случки, в които очевидци „се срещат“ с вампир или помнят унищожаване на вампир. Макар в съвременността да не се вярва в тези демонични същества, за миналото вярата в тях не се изключва³⁶.

Вярването във вампир може би е намирало „доказателства“ и при някои случаи, когато трупите на покойници дълго време не са се разлагали поради особени климатични или геологични условия на мястото, където са били заровени. Не е било изключено и заравяне на хора, изпаднали в клинична смърт. Кръвта на удушните, обесените или при някакъв вид насилствена смърт се запазва по-дълго време в несъсирено състояние, а трупите имат червеникави петна³⁷. Тези необичайни за всекидневната практика случаи са били обяснявани чрез намесата на свръхестествени сили.

Някои субективни усещания като задух, тежест върху гърдите, лош сън, задушаване, особено когато се притиска сърцето, също са могли да бъдат обяснени чрез намесата на вампир и друго подобно същество.

За сравнителната устойчивост на образа определено значение имат психичното състояние, страхът, внушението и халюцинациите³⁸. Разкази за срещи с вампири са регистрирани от хора, които вечер се прибират късно, в злото време, когато се явяват различни зли духове. Страхът поддържа въображението будно,

което при определени обстоятелства, свързани с табу-място и табу-време, възпроизвежда някои представи, унаследени от разказите на други хора.

Също така не е изключено пиенето на кръв, което се приписва на вампира, да е реално явление за някое животно. Например вампир се нарича прилеп, който пие кръв, но се среща само в Южна Америка³⁹. В стари селски паянтови къщи, в които вее вятър и предизвиква тропане на тавана, се създава впечатление, че някой ходи. А това може да бъдат и прилепи, които живеят по къщите.

Голяма част от суеверните разкази са описания на индивидуални видения. Затова описанията на образа на вампира често се различават, което съдържа и тенденцията за тяхното постепенно изменение. И все пак те в основни линии притежават основните характерни белези, които се отнасят до мястото и времето на действието, функциите на съществото. За неговия външен облик, който най-често е невидим, тези белези са по-неопределени. Светлината, която установява липсата на каквото и да е съществуване на свръхестествено същество, народът обяснява ирационално, че тя прогонва злите сили, които бягат от нея. В случая е налице едно народно ирационално обяснение на реално установена закономерност – че виденията са продукт на страх, че те се явяват само нощем. Затова и народът казва, че вампирите и други подобни на тях се страхуват от „човек, як на звездата“, т.е. от силен и смел човек.

* * *

Вярванията във вампир са широко разпространени и у другите славянски и неславянски народи. Според Мошински⁴⁰ вярванията имат двойствен характер: като дух на умрял човек и като жив труп, като тяло, оживено от собствения си дух или от зъл дух. Той смята, че главен център на втората концепция са българите, където за вампира се срещат и други названия като *плътеник*, *плътник* от *плът*-тяло.

Вампирът се среща в славянските народи със следните названия: бълг. вампир, *вапир*, в паметници от XV в. *упир*; сърбохрв. *вампир*; пол. *wampir*, *upiór*, *lupiór*; чеш. *upir*; укр. *вампир*, *вапир*, *упир*, *опир*, *двадушні*; рус. *упырь*, *обыр*, *вампир*; белорус. *вупер*⁴¹.

Миклошич извежда думата от тур. *ubur*, *obur*, Поливка от санскр. *vuatbura*, а Соболевски и А. Вайан я приемат за славянска. Според някои сведения *упир* се сменя от формата *вампир* около XV – XVI в. и в този вид прониква в края на XVIII в. в Западна Европа. Изходна форма вероятно е праслав.* *pir*. ‘подут, надут’, запазена в сърбохърватския език – гл. *piriti* – подувам, надувам⁴².

В средновековни текстове се установява, че езическите славяни почитали вампирите. В текст от XII в. – „клали требу оупирем бере-гъням“. А в текст от XI в. се среща и като собствено име – Упир Лихий⁴³.

В сборници с апокрифни молитви, разпространени у нас, се срещат и молитви против вампир и *ветър*. Например в молитва (от XVII в.) се обръщат към Бог Троица да защити раба божия „от руку от мору и от вещицу и въпиру и от плаедницу...“. В друга молитва (от XVIII в.) в името на св. Петър и Павел, св. Богородица, Козма и Дамян се призовават „да заклопит вилам челюст... заклопите и вампирам челюсти, верзете и в море клокотеще и кипеще тамо да пребивають до скончане века...“⁴⁴.

Вярата в живите мъртвци е била известна на всички източни славяни⁴⁵. Вероятно обаче сравнително рано вярата във вампири у русите е изчезнала, но тя е била позната, за което свидетелстват сведения от Средновековието. Названието вампир в края на XIX в. вече е непознато, а също и вярване в подобно същество с изключение на южните райони. Сред белорусите също не се среща подобно вярване, макар названието да не е непознато, но се употребява в смисъл на магьосник⁴⁶.

Макар названието *упиръ* в края на XIX в. да е неизвестно у русите, то и сред тях се срещат вярвания за мъртвци, които излизат от гроба и вредят на живите. Това са умрелите магьосници и починалите от неестествена смърт. По-добре са запазени вярванията сред украинците, според които вампирът се ражда от нечистата сила, но живее между хората, или пък произхожда от всеки неестествено починал. Трупът не се разлага, излиза нощем от гроба, напада спящите, като пие кръв направо от сърцето с острия си като змия език. Жертвата получава малка, едва забележима рана, отслабва и бледнее. Вярва се, че такъв мъртвец причинява суша, разнася епидемии, затова като практика се разкопава и трупът се пробива.

Според Д. Зеленин в зли и отмъстителни демони „нечисти“ покойници („заложенные покойники“) се превръщат насилствено убити, самоубийци, прокълнати и анатемосани, загинали от природни бедствия, неопети, некръстени, магьосници, пияници, незаконородени, родени в нечисти дни и втори път закърмени⁴⁷.

Нечистите покойници „живеят“ в гроба толкова дни, колкото им е било определено. Земята не ги приема, тялото не тлее, сянката им броди. У източните славяни прескачането на трупа като причина за вампиряване не е описано с изключение на Закарпатieto, където трупът се пази от котка, защото тя е „нечиста“ сила⁴⁸.

По някои белези вампирът у западните славяни се сближава с вярванията на българите: според словаците той се явява в човешки образ или като животно, смуче кръв и има навик като укустен да посещава жена си. Като практики за неговото унищожаване у чехи, поляци и словаци се използва пробождане на сърцето с игла, слагане на шипкови пръчки, отсичане на главата, посипване с маково семе, поставяне на монета в устата, както и изгаряне на трупа. Според средновековно сведение чехите пробождали вампира с кол, за да не стане от гроба и да не мори хората⁴⁹.

Още по-голяма близост с българските поверия се съдържа във вярванията на сърбите⁵⁰. Названието вампир, въпер се идентифицира с *тенец*, *лапир*, *вукодлак*. Той ходи по домовете, пие кръв и прави пакости. Външният му вид прилича на мех, червен и пълен с кръв, тялото му е покрито с вълна като на вълк, без кости, с големи нокти и очи. Вълчийт облик се смята характерен за вампира. Вампирът не излиза в събота, а ако му се вземе бялото покривало, не може никога да се върне. Сред сърбите се среща и вярването, че вампирът може да се укусти, да заживее като обикновен човек в друга земя, да се ожени и да има деца. Мерките против превъплътяването са аналогични на българските: пробождане на петата на съмнителен мъртвец, забиване на глог, пирон, слагане тръни, секира, катран на гроба, опалване с кълчища, заливане с вряла вода⁵¹.

Източните славяни за разлика от южните не различават стадии в развитието на образа на вампира, а и при тях не се среща представата, че във вампир се превръща всеки мъртвец, през чийто труп се подаде предмет, бъде прескочен и т.н. За тях е непознато вярването, че вампирът може да се жени, да се превърне отново в човек, че не излиза от гроба в събота, както и липсват лица, специализирани в убийството на вампири. Тези представи биха могли да се приемат за балканско явление.

Вярванията във вампир са познати и на румънци⁵² и молдовани⁵³. Според румънските вярвания има хора, които още приживе са вампири, родени с особени белези, и други, които стават вампири след смъртта си, като некръстени деца, втори път пробозали, убити грешници, магьосници. Могат да приемат облика на различни животни, а след известно време и на човек и като такъв отива да живее, където никой не го познава.

За разлика от българските, румънските и сръбските вярвания посочват известна близост с вълка, например румънският *прикол* се сдружава с вълци.

В Гърция в значение на вампир се употребява думата върколак *βουρκόλακας*, което без съмнение е славянско влияние, а формата вампир се среща в области, населени със славяни. Вярата във вампири върколаци е била особено силна през Античността, за което свидетелстват такива произведения като „Златното магаре“ на Апулей, „Сатирикон“ на Петроний. У сърбите върколак има също повече смисъл на вампир. Извънредно богати сведения за гърците се съдържат от XVII – XVIII в., когато в борбата срещу вярванията в този вид демони активно участва и църквата. Според народните представи върколаци стават отлъчените от църквата, грешници, насилствено убити, непогребани според обичая, заченати или родени на големи празници, прокълнати, клетвопрестъпници, некръстени, магьосници, изменници и др., прескочени от котка или куче или яли месо на овца, убита от вълк, и др. Телата на върколаците остават неразложени: смятат, че дяволът ги съживява и ги използва. Върколакът притиска спящи, смуче кръв, чука по врати и вика обитателите, но само един път. След 40-ия ден той става особено силен и опасен. Може да се ожени там, където е непознат, и да има деца⁵⁴.

Както у българите и другите славянски народи, така и у гърци, арменци и др. съществува представата, че вампирът напада предимно собственото си семейство и роднините.

Вярвания във вампири не са били непознати и на други народи, като германци, англичани. Според народните вярвания в Англия самоубийците стават вампири, излизат от гроба и измъчват хората. Те са погребвани на кръстопътища, пробивани с кол, а имуществото им е било конфискувано. Вероятно вярата в тях е била толкова силна, че Георг IV бил принуден през 1824 г. да издаде закон, потвърден през 1882 г. самоубийците да се погребват в общите гробища⁵⁵.

Вярванията във вампири се преплитат с тези за магьосници⁵⁶. Те се основават на вярата във възможността да се отдели душата от тялото и да странства, като приема облика на различни животни. Затова у някои народи се среща представата за живи вампири, т.е. превърнали се в такива още до смъртта си. Вещици и вампири се сближават и функционално, те се явяват като различни животни и птици и пият кръв.

Това смесване на представи, еднакво функционално натоварени, е отразено и в терминологията: ст. рим. *strix*, *strigis*, кукумявка, демон, пиещ кръв, се среща и у други народи: итал. *stria*, *strega*, *stroigla* и гр. *στρίγλαις* стара жена, която мени формата си и пие човешка кръв, рум. *strigoiu*, *strigoei* означава вещица и вампир.

Коренът на тази дума се запазва у западните славяни и словенци за означаване на вампир и магьосник; словенци: *štrigon*, вампир; *štriga*, *štrija*, магьосници; словаш. *střihon*, магьосник, пол. *strzygón*, *strzyż*, вампир; сев. рус. – *стрига* е демон, пиещ сърцето на овцете, а на Днепър *униор* значи само магьосник⁵⁷.

Върколак. В народните представи до средата на XIX в. върколакът (въркодлак, влъкодлак, вълкодлак, фъркулак) е вампир, който се отличава от него вероятно по своя произход. В Демирхисарско той се описва така: „...вид въпер, който се отличава само по това, че е станал от кръвта на убити с пушка или нож човеци вън от селото нейде по горите или по пътищата... вярват, че тая кръв до 40 дни се съживява и става върколак. Върколакът се върти около онова място дето е убит човекът, и там нещо вика, трещи и прави голям смут. Той вика по име на познатите му лица, също показва и имената на убийците“⁵⁸.

Според народните вярвания, когато изедник, хайдутин загине по планини и гори и тялото му се разложи, става върколак. Покойник, погребан с дреха, работена през вълчите празници, също се превръща във върколак. Нечист, лош и отмъстителен дух. Душата му остава на земята. Заселва се в запустели воденици, кръстопътища, гори, далеч от села. Може да се преобразява на различни животни. Има едно око колкото яйце на челото. Той изпива кръвта на всеки, който мине покрай мястото, където е убит или живее⁵⁹.

За *палеусник* или върколак сред българските павликяни сведения дават католическите мисионери⁶⁰. Той става от мъртвец, прокълнат от свещеник, и всява голям страх. „Върколакът е зъл, скиташ се нощем дух, хепир, пълтеник, безсмъртен човек, който мени облика си.“ Спомен за *палеусник* е запазен и у банатските българи, но само за да плаши децата, без да се знае нещо по-определено.

В Северозападна България⁶¹ се среща вярването, което не е отбелязано другаде в страната, че върколакът яде месеца, месецът се изгубва и на небето остава дупка, т.е. така се обяснява лунното затъмнение. В такива случаи мъжете гърмят и луната отново се явява.

От редица средновековни паметници се вижда, че вярата във върколака сред славяните е била широко разпространена. В „Слово на св. Григорий“ се съобщава, че „кладуть требу... упирем і берегыням и переплуту и верьтячеся пьют ему в розьхъ“. Известия за върколак и упир се съдържат в чешки (XIV в.) и полски (XV в.) паметници⁶².

Широко разпространение в славянската древност има и представата, че демонично същество може да бъде причина за слънчево или лунно затъмнение. Такъв е смисълът на сведението в „Слово о полку Игорове“ – „великому хръсови влъкомъ путь прерыскаше“; подобно сведение за сърбите се съдържа в глоса от 1262 г.: „облакы гонещей от селянь влъкодлаци нарицают се да егда убо погибнеть луна или слнце глугъ влъкодлаци луну изъдоше или слнце“. За поглъщане на небесните тела съобщава и Ипатиевата летопис, 1115 г.: „въ се же лѣто бысть знаменіе: погипе солнце и бысть яко мѣсяць, его же глаголють невѣ гласи-сѣнѣ даемо солнце“. Сведение за магьосници, изяли месеца, съобщава и хрониката на Далимил⁶³.

Сред една част от сърбите се вярва, че вукодлаците помрачават луната и слънцето (а сред други – че това вършат змей и ала). При това явление стари и млади удрят метални предмети от огнището, за да ги уплашат – като се вярва, че ако това не се направи, слънцето ще бъде завинаги глътнато⁶⁴. Магическата сила на тези предмети произтича от връзката им с огъня и огнището, разглеждани като земен еквивалент на небесното слънце, а обредните действия са вид магия за подсилване на слънчевата светлина. Според румънски представи луната е цялата червена и настъпва лунно и слънчево затъмнение, когато върколаци или даже вълк ядат луната и слънцето⁶⁵. В гръцките народни вярвания *vrykolakas* се отъждествява с вампира и по произход, и функционално – той произлиза от мъртвец, чиято душа остава свързана с тялото. Често митичното същество *каликанджаре* се идентифицира с *lykanthropos* ‘вълк-човек’, който може да се превръща в човек и вълк⁶⁶. Това обаче показва, че подобна представа не е чужда на гърците. *Vurkollák* в значение на вампир се среща и сред албанците.

В Сърбия народните вярвания за върколак и вампир се преплитат. В Далмация и Черна гора той носи названието вълк. Караджич също отъждествява вампир с върколак⁶⁷.

Според вярванията на балканските народи може да се допусне, че върколакът е вид вампир или направо се отъждествява с него. Названието се среща у славянски и неславянски народи, което има славянски произход, ст. слав. *влъкодлакъ*, бълг. *върколак*, *вълколак*, рус. *волколак*, укр. *вовкулак*, белрус. *воуколак*, срп. *вукодлак*, чеш. *vlkodlak*, пол. *wilkolak*, рум. *vîrkolas*, алб. *vurkollák*, рум. *vurclac*. Етимологията на думата се извежда от вук ‘вълк’ и *длака* ‘козина-вълна’⁶⁸.

Вярванията за върколаци са разпространени и сред източните славяни, особено у белоруси и украинци⁶⁹. Но поверията съдържат една особеност, която ги отличава от южнославянските – става

дума за хора, които са превърнати от магьосници във вълци, или за хора магьосници, които се превръщат във вълци – рус. оборотень, което отговаря на нем. werwolf, фр. loup-garou, англ. werewolf.

Вярата в превъплъщаването на хора във вълци е била присъща и на южните славяни. Като преживелица от посветителен обред вероятно е сведението, че през определени дни (св. Георги, св. Лучия и др.) хората обличали вълчи кожи, живеели в пещери и се хранели със сурово месо. Според българските вярвания от XIX в. през мръсните дни вечер ходят върколаци, бродят вещици, омагьосани мечки, които пият кръвта на хората, а според друго сведение населението се превръщало в различни животни⁷⁰. Тези сведения отразяват народната вяра в нечистите духове, превъплътени мъртвци, имащи способността да приемат животински облик, а от друга страна, календарните обредни преобличания в маски и кожи на различни животни. Във вярата за вълчите превъплъщения вероятно е оставила следа представата за тотема прадед. Когато се сменя религиозната система, животното тотем придобива негативен смисъл. Затова превръщането на мъртвеца в тотемен прадед при нарушаването на някои норми става отрицателен образ и вълкът тотем преследва вълка вампир, който е прадед, но с отрицателен знак. Най-общо може да се предположи, че българските народни поверия за върколака отразяват обредни действия или митични превъплъщения като нарушение на определени забрани.

Според Токарев демонът *оборотен* приема чертите на най-опасното животно – например за народите на Северна Америка и Северна Азия – мечка; Югозападна Азия – леопард, Африка – тигър, а за славяните най-опасен е вълкът⁷¹.

Вярата във върколак сравнително бързо отпада от миросгледната система – около средата на XIX в., – като се слива с представите за вампира или най-често остава неопределен дух, който скита нощем. Запазва се терминологично и служи за плашене на децата.

Между вампира и вълка съществува определена връзка, макар и не съвсем ясна в генетичен план. Тази връзка се проявява и в поверията за върколака и е по-близка в поверията на сърби и румънци, където вампирът се идентифицира с вълка.

Нави

Според традиционните народни вярвания некръстени, мъртвородени, пометнати, умъртвени деца след своята смърт се пре-

връщат в зли демони, наричани най-често *нави*, *навъе*, *навляци*, *навяци*, *еврейчета*, *душета*, *свирци*, *лаусничета*. Те са невидими, летят нощем, като приемат облика на голи пиленца, големи колкото орле. Нощем те търсят къде има родилка, бременна жена и новородено, спускат се през комина, изпиват кръвта им или ги удушават. Те летят от *голямата вечеря* до *първи петли*, като пишат, свирят, престорват гласа си на деца и плачат като тях. Ако ги чуе бременна или родилка – пада в несвяст („навясва“) и често умира. Вярва се, че те търсят майка си, затова нападат родилки до 40 дена, имат способност от голямо разстояние да я открият – устреляна от тях или чула писъка им, тя полудява и умира. Също така навите изпиват кръвта на добитък и хора⁷². Според други народни поверия навите са три жени, които напомнят самодиви и орисници и често са смесвани с тях⁷³.

В някои райони на Западна, Средна, Северна и Южна България злите духове, които измъчват родилката и детето, се наричат *леуси*, *лихусници*, *лехуски*, *лауси* и имат образа на жена. В Североизточна България и на отделни места в Южна те се наричат *ерменки*, *ермене*, *арменки*⁷⁴.

Лаусниците и *арменките* имат женски образ. Това са души на починали бременни жени и родилки и погребани без апотропейни предмети. Те придружават лехусата до 40-ия ден. Някои вярвания и практики разкриват връзката на навите с водата. Те като същества от отвъдния свят идват през реки и морета – водни пространства, които отделят двата свята. Затова съществува представата, че родилката умира, щом я прекарат през вода⁷⁵. Тези духове не са в състояние да действат вътре в къщата, освен ако родилката не е променила мястото си. Вън обаче са в състояние да *сбъхтят* родилката, ако е излязла след залез, в бурно време или на самодивско място. Те могат да навредят и на детето, ако майката го изнася, премества. Нападнали родилката („сбъхтяна, навясала“, „ерменясала“ ‘изпаднала в несвяст; загубила съзнание’), тя може да умре. На отделни места (Добричко, Ловешко и др.) става смесване на ерменки, самодиви и орисници, което е във връзка с избледняването на образа и с отслабване вярата в тези същества.

Вярата в навите е била твърде силна, което обуславя практиката, строго спазвана до края на XIX в., некръстените и мъртвородените деца да не се погребват в гробищата, защото се смята, че те не отиват с другите мъртви. На отделни места в Югозападна България такива деца са погребвани по междите или под капчука на църквата до плет, на брега на реката (в Ямболско) без участието

на свещеник. Среща се поверието, че такива нави – пилци, водят градоносния облак⁷⁶. Широко разпространено е схващането, че там, където има заровено умъртвено дете, родено от неомъжена жена, настъпва природно бедствие – бие град или настъпва суша. Поверието отъждествява това дете (наричано *шумник*) със злите демони, произхождащи от насилствено починали хора.

*Три дни е гърмеж гърмяло,
три дни без дъжд валяло,
та убило, убило
крушевски нивя и лозя.
Селяни се събраха,
събраха и одумаха
да търсят мома детъвна.*

(Р. Попов, АЕИМ 980 – II, с. Хлябово, Хасковско)

Етнографските данни от някои народи свидетелстват, че децата, доколкото още са непосветени, остават *нечисти*, в състояние на непълноценност и слабост. Затова децата, починали преди тяхното именуване, т.е. утвърждаване в човешкия колектив, стават зли демонични същества. Така също всеки неприет член на общността, който бъде погребан на нейната територия, носи само беди. Затова вероятно, където има заровено „незаконородено“ дете, настъпва природно бедствие, което продължава, докато не се изхвърли трупът⁷⁷.

При градушка в Калотино пеят песента:

*Родила е Стана мъжко дете,
не се чуди как го е родила,
а се чуди с какъв синор
да го повие.
Недей боже, синора запази!*

(Зап. Д. Тошева, АКЕ)

В представата за нави, лехуси, ерменки, които причиняват смърт на родилката, всъщност е залегнало едно народно обяснение за инфекциозно възпаление на родовите пътища, т.нар. родилна треска. В названието на заболяването се съдържа коренът *нав-* *навивница*, *навя болест*, *навясване*, *навие*⁷⁸. Страхът от духовете, които се смятат за причинители на смърт на родилката и кърмачетата, е бил толкова голям, че народът е изработил цяла система от забрани, задължително спазвани от родилката и нейните близки. Когато вярата отпада, тези практики продължават да бъдат спазвани на отделни места почти до края на XIX в. В тяхната

основа са залегнали някои познания за опасността от простуда и инфекция, макар да се осмислят в ирационален дух – например да не излиза след залез, да не ходи боса.

Друга част от забраните имат отблъскващ или предпазващ магически характер и се свързват с огън, желязо и железни предмети, метла, чесън, червен конец, които имат апотропейна и очистителна функция⁷⁹.

Сред най-разпространените названия за родилката до 40-ия ден е *лехуса* с изговорни диалектни варианти. Според народното схващане родилката през този период се намира между живота и смъртта – „на лехусата едната нога е у гроб, а другата надвор“. Това вероятно е повлияло и върху представата, че тя е „нечиста“ и опасна за околните. Това схващане определя взаимното поведение между нея и членовете на колектива. Мирогледните представи за родилката намират отражение и върху нейното облекло, което съдържа елементи на траур. „Леусата почерничко оди облечена, да бъде по-жаленичка.“⁸⁰ Тя се прибулва и забражда под брада, както при жалеене⁸¹. Родилката носи апотропейни предмети – скилидка чесън, сребърна пара, червен конец, синьо мънисто.

Когато отиде за пръв път на извор, трябва да хвърли нещо във водата – сол, лъжица, чаша, за да не се вмирише водата. На чешма винаги казва „добър ден“. Задължителна практика е две лехуси при среща да си разменят някаква вещ, защото се вярва, че иначе ще ги сполети нещастие. На 40-ия ден тя отива в църквата да ѝ се чете молитва и оттогава вече не се смята за нечиста и може да върши домакинска работа – да готви, да меси и др.⁸²

Други мерки са свързани с изкъпване или опушване на родилката и детето с определени лечебни треви, събирани на Гергьовден или Еньовден. Провират я през „еньовски венец“, направен от еньовска трева и билки. Кръглата форма на венеца има магическа предпазна сила, която се подсилва от еньовските билки. Същата роля играе и заобикалянето на постелята с вѐже.

Когато родилката се разболее, „навясала“, я свестяват, като гърмят с пушка, провират през еньовски венец, кадят и я къпят. Най-често обаче се практикува баенето⁸³. При смърт, за да се предотврати превръщането ѝ в зъл дух, съществува практиката да се погребва с апотропейни предмети⁸⁴.

Според Матов, изучавал тези вярвания, някои обичаи са отпаднали към средата на XIX в. – например излизането с ръжен. Повсеместното отмиране на вярването в нави и лехусници е отразено

в терминологичното им смесване със самодиви и орисници. Вярата в тези същества е залегнала в цял комплекс от обреди с родилката и детето до 40-ия ден. С отпадане на вярата, което става около края на XIX или началото на XX в., много от традиционните обредни действия продължават да бъдат спазвани, някои от които дължат своята жизненост и на рационалния елемент.

Според представите на другите славяни и балкански народи родилката и детето са под заплахата на демонични същества, като *вещици* (сърби, белоруси, у гърците се наричат *стриги*), *змори* и *богинки* (поляци), *вампири*, *полудници* (чехи, лужичани). Те измъчват родилката и смучат кръвта на детето, и то умира. При тях се среща и практиката да не се оставят детето и майката сами, да гори огън, родилката да не излиза вечер, а като предпазни средства се използват солта, ножът и др.

Във вярванията на славянските народи е запазена представата, че душите на некръстените, пометнати или удушени деца се превръщат в пилци, които, като летят, пискат, душат децата, а също и крадат млякото от добитъка. Те се наричат *некрштенићи*, *невидинићи*, *навје* у сърбите; *navje*, *tauje* у словенците; *мавки* и *навки* у украинците; *змітчата* в Закарпатието; *latawies* сред поляци и западни украинци⁸⁵.

Според някои паметници у старите руси и чехи *навъ* означава покойник и място на пребиваване на мъртвите. В Киевската летопис под 1089 г. се отбелязва: „его же видѣше людѣ вси рекоша: се навѣ пришель“, а под 1092 г.: „тѣм и челоуци глаголаху, яко навѣ бѣють Полочанѣ“. Според Урбанчик първоначално с *naw*, *nawie*, *nawka* наричали душите на всички убити, умъртвени, погребани некръстени деца, неженени девойки, врачки и удавени⁸⁶. Това название се запазило у южните славяни и украинци⁸⁷.

Без съмнение *navъ* показва определена връзка със смъртта, означава покойник или демон на смъртта. Длугош (втората половина на XV в.), чието сведение често се оспорва, нарича *Nyi* бог на подземиято и на душите на умрелите, водач на душите. В това название е оставила следа думата *навъ*. Урбанчик допуска, че *Nyi* е малък демон, свързан с мъртвите⁸⁸. В *Nyi* е налице същият корен, който е и в *navъ* 'смърт'⁸⁹.

На определена връзка със смъртта указват и други названия от същия корен, като *навий день* у украинци и руси като дни за помен на умрелите, рус. *навья кость* 'мъртва кост'⁹⁰.

Само в българската етническа територия с названието *нави* по-определено се означават зли духове, които измъчват детето и родилката, често причинявайки смърт. Етимологията на лехус-

ници се извежда от лехуса, заемка от гръцката дума λεχοῦσα⁹¹. На народно митологично равнище не е изключено да се прави връзка и със старослав. *лих 'лош дух', което произтича от схващането за родилката-лехуса като „нечиста“ и опасна за околните.

Етимологията на другото название за същите митични персонажи арменки, ерменки се свързва с новогръцката дума ῥαμένης 'родилна треска'⁹². Може би странното название арменки да има връзка с гр. εἰσαρμένη 'съдба' 'орисия', 'участ' и като персонифицирани същества, свързани със съдбата. Непонятна дума за българите, тя била смесена с арменки, още повече, че често у много народи причината за болест и нещастие се приписва на чуждоземци. Не е изключено това название да е спомогнало за отъждествяването на тези митични женски същества с орисниците.

Мора, моравя. Според известия от началото на XIX в. *мора* е невидима сила, която нощем се явява във вид на зъл човек или на разярено животно и дави с непоносимата си тежест дотам, щото заспалият почва да крещи... Става от духа на некръстени деца. Когато дави, не страда от болести и е щастлив⁹³. В етнографски сведения съществото, което измъчва нощем хората, се явява в езиковите форми *мора, моравя, марава, мравя*.

Според Славейков⁹⁴ мората е от злосторните същества. Мора имат пълнокръвни хора, кога ноще не могат да мръднат и им се струва, че нещо ги натиска и души. Казват „мората ме натиска“. Според речника на Н. Геров⁹⁵ мора е „налягане ноще на сън“. „Мора го натискала, таласъм го наляга.“ Според народните представи моравата по някой начин не може да се убие, нито пък да се изгони лесно. За да не идва, този, когото напада, трябва да носи със себе си Евангелието. По тялото на човек, когото моравата е мъчила, остава синьо петно⁹⁶.

В Средните Родопи против моравата се носят бял лук, черни мъниста на врата и гривна с черни мъниста. Против нея стрелят с лява ръка или за да се освободят от нейната тежест, помръдват с големия пръст на десния крак. Вероятно от същия порядък са и *марок* (Бобошево и Самоковско), *междерок* – черно рунтаво страшилище с четири огнени очи, което нощем граби и яде деца. Децата играят на междерок, като чернят лицата си и обръщат дрехите си наопаки. *Мерок* в Странджа е вампир, страшилище⁹⁷.

В стари апокрифни молитви мората се среща наред с други зли същества, като вампир, ветер, вещица. Така например молитва на св. Архангел Михаил „от мору и вещице...“, на ап. Петър и Павел от „дявол, от мору и от вещице, от вира и от ветъра“⁹⁸.

Мора, мара, морава произхожда от праслав. „*maга*“ и се среща във всички славянски езици в значение на зъл женски демон, който нощем измъчва спящите и ги натиска по гърдите, дави и смуче кръвта им⁹⁹. Семантиката на *мор*, праслав. **mar* ‘смърт, болест’, разкрива етимологична връзка на *мора* с други същества, които олицетворяват смъртта. Особено близка тази връзка е в думата *мор*, *мория* ‘епидемия, чума, смърт’. Поверието и названието ни отвеждат към индоевропейската езикова общност. Подобно на славянския образ на *мара* като персонификация на болест или смърт в староиндийски се среща *mara* – демон на тъмнината, смърт, чума, персонифицирана смърт¹⁰⁰. Следи от вярването са запазени във фантастичната представа на фр. *cauchemar*, англ. *nightmare* ‘натискане на нощния дух’ и особено в германските езици.

От приведените сведения става ясно, че мората е представа, обща за индоевропейските народи. Тя се свързва с болест и смърт и е дух на мъртвец, чиито функции напомнят тези на вампира, който също души хора и смуче кръвта им. С течение на времето представата избледнява и се стеснява по същност и ареал, като по-голям консерватизъм проявява в поверията и езика на славянските народи.

Връзката между вярването в моравата като персонификация на смъртта и отделни обичаи, чийто смисъл е изнасянето, удавянето или изгаряне на смъртта като кукла, се среща у западните славяни, украинци и белоруси, където куклата носи името: чеш. *Марена*, укр. *Мерена*, белорус. *Мара*, пол. *Мажана*, словаш. *Морена*¹⁰¹. Като отглас от подобни обреди у българите се приема разпространеният в Бургаско обичай Мара и Лишанка. Той се изпълнява на *светла сряда* след Великден за плодородие, против болести и градушка. Вземат от три млади невести по един жълт и червен чехъл и ги окичват като булчина глава; обикалят селото и пеят песни, а накрая къпят Мара в реката и си умиват лицето¹⁰². В с. Зидарово, Бургаско, куклата е направена от *копан* (бухалка) и облечена в местна носия. Тя символизира мързеливата мома. Момците я грабват и хвърлят в реката. Пее се песента:

*Маро и Лишанко,
скоро ли ще дойдеш?
– Скоро догодина,
в празната неделя.*

Интерес представлява названието Лишанка, което може да се разглежда като семантично дублетна форма на Мара. В нея е отразена връзката със старославянското *лих* ‘лош дух’; респ. *лихо*

‘беда’, *лихой* ‘дявол’. В приказките Лихо е висока кривогледа жена, която носи нещастие и смърт¹⁰³.

Стопан покровител

Според народните представи до края на XIX в. и началото на XX в. всяка къща, място, дърво, извор си има свой покровител, стопан, мислен в облика на безвредна змия или някакво друго животно, а твърде често и в антропоморфен образ¹⁰⁴.

Според народните вярвания всяко село има стопан, който се заселва със заселването на самото село и се явява в най-различен облик – стрела, кросно, жена, смок и т.н. Във Валовишко, Демирхисарско, се вярва, че „всяко село има по един стопан, който го пази от болки, домашни и външни. В различни села се явява различно – ту като бивол, ту като човек на кон, ту като коза. Живее в старите сухи дървета. Всеки, който го чуе да се провиква със силен глас, умира. Затова никой не излиза през злото време“¹⁰⁵.

Според народните вярвания в Северозападна България, Врачанско, стопанът на полето, гора или дол е смокът и не бива да се убива. Разказва се, че много хора осакатели или оградисали, когато се опитвали да убият такъв смок. Големите смоци са били на особена почит и в Източна България и се наричат *синорници* или *межници*, защото „вардели нивите от град“. Когато се зададел някой силен черен облак, синорниците го посрещали и като се изправяли, свирели насреща му и разваляли града. Който убие такъв смок, се разболявал и умирал. Тези смоци не били отровни, но който ги разсърди, свързвали го с опашката си и го набивали добре¹⁰⁶.

Особено силно е разпространено и добре е запазено вярването в стопана в Родопите. Обикновено се вярва, че старо дърво, всеки „бележит“ извор или каква да е местност си имат по една стара голяма змия стопанка. „Такава змия, когато се види, не се убива, защото нейната смърт причинява смърт на домашните и разрушение на предмета, що е пазила.“ Освен това в Родопите се разказва, че стопанът може да се явява и като животно – овен, куче, жаба, гущер, птица, но най-често „змия, и то в необикновен, почти митичен вид“. Тя не прави зло, но не бива да се разгневи, когато се види. Ст. Шишков пише: „Така например чувате, че на един пазар излизала голяма змия с получовешка глава и крила, на друг се явявал хубав бял овен, на трети голяма птица хвърчела с крилата си, на четвърти пък голяма жаба или риба през нощта

излизала и пак се скривала; на еди-кой си вир на реката виждали нощем мома да се къпе и да реши косите си, дълги до земята, и много други подобни¹⁰⁷.

Особено голяма устойчивост показва вярването, че всяка къща има стопан, който се мисли в облика на змия или човек. В началото на XX в. тази представа е запазена главно в Южна България и особено в Родопската област. Според традиционните народни вярвания щом змията стопан бъде убита или умре, умира някой от къщата, най-често домакинът. Тя живее често под прага, край огнището, влиза и излиза през комина.

Във връзка с вярванията за стопана като дух на покоен прародител особено интересни са сведенията за *наместника* в Гоцеделчевско. Всяка къща си има свой стопан, на когото принасяли жертва няколко пъти годишно. За стопан се смята някой от покойните прадеди на семейството, който още приживе се отличавал с юначество и песнопойство и свирел на кавал. Благоденствието на семейството се дължи на него, той се грижел всички да са здрави, жените да раждат лесно, да имат изобилие от реколта. За всичко това стопанът иска само малко почит и рядко, когато огладнее, малко храна. Когато огладнее, той се обажда сам: чрез потропване на тавана или чрез пошепване насън на някого от домашните. Ако му се откаже, той се разсърдва и праща нещастие – болести, градушка и смърт. Обичаят стопанова гозба съдържа много стари обредни моменти. Според сведения на В. Чолаков и В. Пасков този обичай бил в пълната си сила докъм средата на XIX, в., когато започва да отмира поради проповеди на свещеници и учители¹⁰⁸. В Родопите *наместник* наричат жертвата, която принасят за оздравяване на болен. Обичаят се извършва от мъж и жена винаги в събота. В Драмско (с. Плевня) на всеки седем години се прави обредна трапеза в чест на *дядото* (стопан на къщата).

Както бе изтъкнато, функцията на стопани, по всичко изглежда, са имали и самодивите или същества от този род. Те живеели в дърветата, които се смятали за тяхна собственост, владеели тучните поляни в планините и пазели селищата от чума¹⁰⁹.

Според някои сведения функцията на стопан има и *таласъмът*, както често се нарича стопанът на отделни места и сгради. Според едно от най-старите известия за народните поверия на Захари Княжевски от 1846 г. народът смята, че нито една голяма сграда не може да се държи без таласъм и затова при полагане на основите на една сграда строителите измерват с дебел конец ръста на някого от минавачите или в краен случай – неговата сянка. Снетата мярка слагат в нарочно приготвен сандък, който

се поставя в основата на дома. Тогава по мнението на народа, като изтекат 40 дена, човекът, от когото е снета мярката, умира и после захваща да се явява в разни видове, именно от 8 часа следобед до 3 часа след полунощ. Този призрак се нарича таласъм¹¹⁰.

Приблизително за същото време, средата на XIX в., сведение за вярването в таласъм дава и Л. Каравелов¹¹¹. Според него таласъмът отговаря на руския *домовой*, но бива три вида. „Единият вид таласъм, или *морав*, се намира във всеки дом, пази от пожари и от смърт, от чума, шарка и зли духове. Този таласъм е добър и се явява като змия и таралеж и затова българите никога не убиват змия, ако се яви вкъщи. Тази змия наричат *въртикъща*. Вторият вид таласъм се явява в пуси, големи здания, мелници, къщи, дето не живеят хора. Нарича се пущина, а домът пущинак, запустяла къща. Той е зъл дух, не допуска да живеят хора там, където живее той, души ги. Има любимци, на които помага... Явява се ту като циганин, ту котка, ту кокошка. Прави зло. Спи с жените. Родените деца стават върколаци или вампири. Възсяда коне, запържа волове и ги разкарва, докато издъхнат. За предпазване слагат на конюшни, на стобори черепи от крави, коне. Признак, че таласъмът е сърдит на стопанина и ще го постигне беда, е, че една от кокошките пропява като петел, и за да се предпазят, трябва да се заколи. Третият род таласъми е *мъртар*, *мътар*.“

Според Речника на Н. Геров таласъмът има две значения: 1. Зъл дух, който уж се явява като сянка нощем по големите сгради, та прави пакости; *сенище*, *ветрощина*, *буганец*, *буганин*. Таласъми ходят, докле петли пропеят. Всяка по-голяма сграда си има по един таласъм. Вградено нещо 40 дена след вграждането му умира и уж ставало таласъм. 2. Една змия, която се вди по къщите; *домошар*, *мишкар*, *мишеядка*¹¹².

Вратата в таласъма се свързва с обичайната практика за необходимостта от жертва при големи постройки. Пак според сведение на Л. Каравелов се узнава за вярване, че без жертва не може да се построи никакво голямо здание – мост, черква, чешма. През нощта излизат нечисти духове и искат жертва, а ако няма, разрушават построеното. Затова първия ден строителите мерят сянката на първия човек, завиват взетата мярка в коприва и слагат в основата, а човекът умира. Преданията за зазиждане на хора Каравелов привежда за Павлов мост, в който Павел зазидал жена си; в Пловдивския мост са зазидани биволи със стопаните им и в деня на зазиждането се чуват техните гласове. Подобни предания се разказват за Кадин мост, Кюстендилско, за Копривщенския мост и др.¹¹³ Зазиждането или вграждането става по два начина: в

основата се зазижда нещо живо или премерват и взиждат сянката, при което след 40 дена човекът или животното умират. Те се явяват всяка година в деня на вграждането. Сянката замества жертвата, която трябва да се зазида¹¹⁴. В този ден тя се явявала и плачела.

Мотивът за вграждане на хора или на сянката им е широко разработен в песенното творчество. В народната памет е запазено само вярването за зазиждане на сянката. Това вярване се среща и в началото на XX в. по цялата българска територия.

Разказват се много случки за починали вследствие вграждането на сянката им, което говори за силата на внушението, основано на вярата. Д-р Басанович съобщава за чести случки, когато при него се явяват болни в състояние на инаниция (при *phthisus pulmonum* *mal.*), които били убедени, че са се разболели и „гинат“, защото им измерили и зазидали сянката в някоя сграда¹¹⁵.

Широко разпространено е поверието, че заровеното в земята съкровище също има таласъм стопан, който го пази. Това намира отражение в различните практики при заравяне на пари и при тяхното разкопаване. Според народните представи, когато човек оставя парите, той нарича какво да ги пази, а също и по какъв начин да се вземат.

Според поверията в Северозападна България змейове или хайдути оставят имане и наричат да ги пази таласъм. „Парите ще са закопани да излизат като куче (мечка, гъска или друго животно), кой дойде да ги изкопава, имането да му се даде, ако направи това и това. Има специални вражалци, които научават заклеването и мястото на парите. Когато се копае, не трябва да се говори, смее, киха, защото кюпът с имането ще потъне и копачите ще трябва да копаят още толкова дълбоко.“¹¹⁶

Съществуват най-различни практики, за да се узнае какъв е стопанът на имането и каква жертва трябва да се принесе. Там, където на определен ден (Благовещение, Васильовден и Гергьовден) имането „играе“ (т.е. явява се като син пламък или „огънче просветва три пъти“), или където на някого се присънило, че има имане, се насипва пепел или брашно, покрива се с решето и се оставя да стъпи някакво животно. Сутринта по следата, оставена върху пепелта, се определя каква жертва трябва да се принесе. В Странджа и Източните Родопи мястото се ръси с пепелта, която се събира от Коледа до Сурва. След като се заколи съответното животно на мястото, може да се започне да се копае. Ако стъпката е човешка – това означава, че жертвата трябва да бъде човек. Среща се и вярването, че достатъчно е само човекът да бъде убоден, да капне кръв от него, и после той ще умре. Народната етика в такъв случай забранява да се копае¹¹⁷.

В обредната практика определено значение има пепелта, особено *поганската пепел*, събирана от Коледа до Богоявление. Семантичното съдържание и обредната роля на пепелта вероятно произтича от позицията ѝ между живата и неживата материя, като мъртъв продукт от жив природен обект, получен чрез огъня. Ролята на пепелта в гаданията произтича и от вероятното ѝ отношение към света на мъртвите и слепотата като зрение с обратен знак за оня свят. Магическата роля на пепелта от Мръсните дни произтича и от междинното времево положение на тези дни, което спомага за проникване в други пространствено-времеви измерения при гадателните обреди.

Вярванията в стопана са залегнали в основата на обичайно-обредната система при строеж на къща. Преди всичко трябва да се избере подходящо място. Затова съществува практика вечер да се посипе пепел от огъня, а сутринта по следите да се познае какъв е стопанът – животно, птица, влечуго. Най-добре е да няма такива следи – значи, че тогава мястото е свободно. В Ловешко слагат съд с бистра вода – ако сутринта водата е чиста, означава, че мястото е чисто¹¹⁸.

При полагане на основите съществува и до днес запазеният обичай да се коли курбан. Вярва се, че животното става стопан и пазач на постройката. Той ще пази дома от болести и нещастия. Тези обичаи съжителстват с християнските: прави се освещаване на мястото от свещеник, в основите се слага светена вода или масло.

Животното, обърнато на изток, се коли на дясната страна на основния камък, като там или в центъра трябва да изтече кръвта, а костите поставят в основата. На отделни места там се закопава цялото животно или само главата заедно с шише вино, зехтин и пара. Със закланото животно обикалят четирите ъгъла на бъдещата сграда от ляво надясно. По основата пускат синапово семе „да се плодят хората“. Според народните представи този обичай се прави „да не взема къщата друг курбан“¹¹⁹.

Определен кръг вярвания за стопана са отразени и в обичаите при първото обредно влизане в нова къща. Когато влизат в нова къща, се коли петел, кокошка или агне и се раздава по съседите, но не се яде от домашните. Този курбан е за хората, които ще живеят в къщата, и ако не се заколи, се вярва, че родът ще се затрие. Съблюдава се влизането в къщата и коленето на курбан да стане на хубав ден (понеделник или четвъртък) и на нова месечина¹²⁰.

Паленето на огъня в новата къща също има обреден характер. Обикновено пръв влиза най-стариият, „дирекът на къщата“, което се осмисля „къщата да остарее като него“. Той пали и огъня. Огънят

се взема от *целокупна къща* или се получава с прахан и огниво, или чрез триене на дървета от двама мъже с живи родители. Този огън не бива да угасва 40 дена. Съществува практика да се запали от момче, майчино и бащино, с огън от друга къща или от чужда жена. В Кочан, Гоцеделческо, стара жена с *едно венчило* от друга къща полива тглите и после пали огъня. Като влиза, не стъпва на прага¹²¹.

В българските народни вярвания освен домашния дух покровител, покровител в антропоморфен облик имат и имотите на селянина. Според етнографски сведения в края на XIX и началото на XX в. в Северозападна България била разпространена вярата, че добри духове пазят нивите, лозята, бранищата от стихии, лоши ветрища, огън, градушка и наводнения. „Тия духове са душите на отдавна починали техни лични, прочути, велики и праведни съселани... За благодарност народното вярване е устроило в чест на тия духове празненства, които носят имената *оброк* (*покръст*, *запис*), *сбор*, *църква*.“¹²²

Оброкът е в чест на духа, който пази някой край на землището; сборът – за духа, който пази цялото село; а служба или курбан – в чест на духа, който покровителства задругата, семейството или отделно лице¹²³.

В периода на християнството наред с култа към християнските светци покровители продължава да съществува култ към анонимните прадеди (*стопанова гозба*, *курбан на дядото*, *наместник*). Службата, или светецът на къщата, на семейството, е обред, извършван в един календарен ден, посветен на светец покровител. Почитането на стопана на някои места (напр. в Родопите, Девинско) е всекидневна грижа, като му се оставя храна. На него задължително се оставя от обредната трапеза на Бъдни вечер (Разложко), от трите вечери (срещу Св. Никола, Бъдни вечер и Св. Иван – в Странджа). Тези обичаи показват, че стопанът се схваща в определена родствена връзка със семейството.

При избавление от нещастие или болест се чества личен светец – лична служба. В Източна и Южна България тя се нарича *оброк*. Болният се *обрича*, ако оздравее, да заколи курбан на определен светец. От този курбан той не бива да яде.

Стопанът на цялото село се чества на празника *сбор* (*запис* в Ловчанско, Търновско, Еленско, *покръст* – Плевенско), който обикновено съвпада с храмовия патрон на селото. И накрая, обичаят *оброк* в чест на покровителя на землището, който пази имота от бедствия и град. Извършва се с обща жертва и угощение вън от селото, на място, наречено също *оброк* или *миро*. Мястото

е винаги с високи дървета (дъб, явор, бряст) и жертвен камък¹²⁴. В Родопите аналогична е функцията на *параклисчетата*, а в Странджа на *манастирчетата*, които могат да бъдат и големи дървета, каменни блокове и долмени.

В едно землище може да има няколко obroka, параклиса и манастирчета. Те се предават по наследство. Често една фамилия се грижи за тях, тя ги поддържа и почиства.

При еснафската служба в чест на светеца покровител на еснафско сдружение връзката с християнството е много по-голяма. Това намира израз и в самата обредност, в която преобладават църковно-литургични елементи.

В по-изостаналите и бедни райони на Западна България е широко разпространено паралелно честване на семейния светец и селската служба, на семейния оброк на синора и на селския светец на имота, докато в райони с по-високо равнище на производителните сили и класови отношения липсва почитането на семейния светец, а в замяна на това значителна е ролята на честването на селския светец (сбор) и на личната служба (оброк, курбан); намалява броят на специално почитаните светци покровители, за да се стигне до честване само на един светец на селото, патрон на селски храм¹²⁵.

Духът покровител на място, къща, извор, чешма, дърво и др. се нарича стопан, *сайбия*, *домакин*, *наместник*, *стихя*. Все пак може да се направи известно разграничение. Стопанът и наместникът, покровители на дома, се смятат за души на покойни прадеди, докато таласъмът е изкуствено създаден стопан. Той често се идентифицира с други подобни духове, произлезли от преждевременно прекъсване на живота. Те се явяват толкова време, колкото е било определено да живеят. Затова например в Гюмюрджинско, Прилепско, на отделни места в Родопите стопанът се смесва не само терминологично, но и функционално с вампира и дракуса¹²⁶.

От друга страна, може би следва да се разграничава стопанът – покровител на дома, от стопана (който може да има облик на животно, самодиви, жени и др.) – покровител на природни обекти – извори, дървета и места, необработени от човека. По-различно от тях е мястото на змията-змей като покровител на землището. Този образ принадлежи към тотемния прадед, който по-късно се влива в култа на покойните прадеди. Докато генезисът на първия тип стопан трябва да се свърже с култа на прадедите, то вторият тип (на изкуствено създадения стопан) няма такова отношение.

Стихята (стихя, стия) е представа, вероятно наложена под гръцко влияние, защото се среща в райони, които са в близък контакт с гръцко население. Стихята (стия) у нас се смята за домашен дух, често в облика на змия или воден дух като жена с дълги коси. Στοιχεῖα у гърците са демони и духове на сгради, реки, извори и кладенци, които са зли или добри духове и които понякога напомнят нашия стопан или вампир.

У гърците съществува и вярване в стопан, който се нарича νοικοκύρης¹²⁷. Домашните духове се мислят като души на прадеди. Те са невидими или са змии или гущери, които се крият в основите на къщата или в някоя дупка, където обикновено селяните им оставят трохи от хляб, а в празник изливат мляко¹²⁸.

Подобно вярване в стопан съществува и у румънците – *Știma banilor (comorilor)*. Той е невидимо, побеляло човекообразно същество, облечено в бяло, което пази богатството на дома. Същата роля изпълняват и змеят (*smeul*), и домашната змия (*serpi di casa*), която сутрин и вечер бива хранена с мляко край огнището¹²⁹.

Вярата в дух прадед и гений покровител е силно развита в руската представа за *дедушка домовой*. „Отличителен признак на домашния покровител, който разкрива неговата същност и обяснява отношението към него, е, че той е преди всичко стопан, но не като *водяной* или *леший*, които са стопани на водния или растителния свят, който те пазят от враждебния им човек, а като глава на дома, на тесния стопански свят, с който са свързани всички помисли и грижи на селянина. Той е грижовен стопанин на този дом, в който живее, и взема дейно участие в живота на обитаващото в него семейство.“¹³⁰ Вярва се, че е малко човекоподобно същество, което живее около огнището, под прага и му оставят гърне с каша или хляб. При влизане в нова къща винаги го канят да дойде и той. Той може да се разсърди на своите, ако не живеят в сговор, ако не го защитят, не му оставят храна.

Докато у русите и белорусите образът на домовой е сравнително устойчив, то във вярванията на украинците е загубил своята определеност и значение. Нарича се *дедушка, хозяин*, укр. *домовник, хатник, didko, домовник*; белор. – *хатник, дзяд, господарь*. Домовой има роля на покровител на семейството.

От образа на домовой са отделени други духове, покровители на отделни части от селското стопанство и двор – *дворовой, гуменик, хлевник, свинник, банник*, които се срещат главно у северорусите, по-рядко у белоруси и южни руси¹³¹.

Вярата в съществуването на домашен дух покровител е присъща и за останалите славянски народи през XIX в.: србх. *djed*, чеш. *děd*,

пол. *dziad*. Най-често този дух се явява в образа на невисок на ръст човек¹³².

Представата за домашен дух покровител се среща и у индо-германци, тюрки и други народи. Според германци, датчани и скандинавци *коболд*, домашен дух, видим (старче с голяма брада, червена шапка) и невидим, който взема участие в съдбата на семейството, пази къщата от пожар и други беди, настроен е приятелски към членовете на семейството, принася добро и ако е нужно, краде от съседа, за да помогне на своя домакин. Живее в някой тъмен ъгъл на къщата, под покрива или в близки дървета¹³³.

За старинността на представите за домашния дух покровител указват онези общи белези, които се откриват в античната митология. Древните римляни вярват в съществуването на *пенати* (*penates*), благоразположени домашни духове, които осигуряват прехрана, богатство, и на семейния *лар* (*lar familiaris*), който е дух на покоен прадед, основател на семейството, на фамилията, идентифициран с гр. *ἥρως* (херой). На пенатите като покровители на домашните запаси олтар е огнището и всекидневно се принасят в жертва брашно и сол или нещо от обяда. А Плиний съобщава за обичай да се хвърлят в огъня като жертва падналите от трапезата трохи¹³⁴.

Когато разглежда жертвата при градеж, М. Арнаудов отбелязва известна двойственост в концепцията за таласъма стопан: „В Македония и Източна България той е най-често безличен дух пазител, произлязъл чрез възидане на някоя живина; в Родопите, отчасти и в Северна България, той е семеен дух, почитан във връзка с култа на умрелите и схващан като нещо по-радостно и скъпо, отколкото чуждият за интимния живот на човека таласъм в другите краища“¹³⁵.

Съвсем основателно той дели духовете покровители на естествени, в които живее душата на един родоначалник или близък покойник, и на изкуствено създадени духове със същата функция. Според него вграждането е обред с магически характер за изкуствено създаване на дух покровител, таласъм, докато Д. Зеленин схваща зазиждането като жертва за духа на земята и на територията, която става дух пазач на зданието. Според М. Елиаде в основата на сюжета за вграждането е залегнал космогоничният мит за създаването на света от тялото на първото същество¹³⁶.

Вграждането на човек и принасяне на човешка жертва в българските народни вярвания от XVIII – XIX в. е вече изключено от спомена. По-ранен етап в жертвената практика маркират народните песни. Вграждането трябва да се разглежда като магическо създаване на стопан, който да пази сградата.

Магическата практика за изкуствено създаване на покровител се основава на примитивното мислене, че всеки преждевременно и насилствено убит продължава живота си на мястото на смъртта или в гроба, а в този случай мястото на смъртта и гробът съвпадат¹³⁷. Затова не е случайно, че таласъмът често се отъждествява с насилствено убит човек на път, а също и с други демони като вампир, върколак.

Сянката според представите на българите и много народи е неразделна част от човека и неговата душа, отражение на душата или тъждествена с нея. Това намира място и във вярването, че след смъртта, насилствена или естествена, душата обикаля 40 дена като сянка. 40-ият ден е граничният момент, когато вградената сянка става таласъм. Вграждането като вид изкуствено прекъсване на живота е причина за известно сближаване на таласъма с други демонични образи, които според народното суеверие възникват вследствие на преждевременна и насилствена смърт. Явяват се нощем и толкова дни, колкото им било определено да живеят. Приемат различен облик, свързани са с мястото на своята смърт и др.

Сведения за зазиждане на сянка съществуват у всички балкански народи (Сърбия, Босна и Херцеговина, Румъния, Гърция)¹³⁸. У румънците мярката се взема с тръстика и за 40 дена сянката става *stafie*, което сочи родство с гр. *στοιχεῖον*. Вярва се, че сянката на вградения се явява нощем до първи петли като човек или животно. Тя е настроена добре към своите и зле към чуждите. У сърбите явяващата се сянка се нарича таласон.

Интересно е да се отбележи, че животното, което се коли в основите на сградата, някога се заравяло цялото (кости, глава и кожа). Макар тази практика постепенно да се нарушава, на отделни места все още се среща. Това се основава на много древната представа, запазена у някои народи и днес, че запазвайки целостта на основните елементи, по този начин животното отново ще възкръсне. Любопитно е в този смисъл, че краката на овена, който се коли при тези случаи в Девинско, трябва да бъдат развързани, за да може да ходи и прогонва зли духове, т.е. налице е представата, че той ще оживее. Същата обредна практика се отнася и за жертвата при първото влизане в дома. Жертвата пък за откриване на заровеното съкровище е курбан за умилюствяване на таласъма и неговото обезсилване¹³⁹.

Кръвта в народните вярвания е също идентична с душата и жизнеността, което отразява много древен етап от развитието на съзнанието. Затова тя се оставя да изтече на основния камък. Но

освен това с кръвта на закланото животно опръскват всички ъгли и основите на сградата. С това се отделя „дом“ от „не-дом“ и се табуира вътрешното пространство и бъдещото здание. Обикалянето в кръг има магически характер, с което то се прави недостъпно за външни зли сили.

Сред много народи е разпространено вярването, че който първи влезе в сградата, ще умре. У нас това вярване в чист вид не е запазено, но е отразено в обредните моменти около първото влизане в новия дом. У нас и у поляците се среща и практиката, която е във връзка с това вярване, че къщата никога не трябва да се довършва и нарочно се оставя нещо недостроено. Такава е практиката, срещана у нас и други славяни (сърби, поляци, източни славяни), най-напред да се пуснат да влязат петел или куче и след това членовете на семейството¹⁴⁰.

Във връзка с това поверие е и обредната практика, която се среща у нас и други народи, пръв да влезе най-стариият. Първоначалният смисъл на обичая се корени в представата, че който влезе пръв, той ще се превърне в дух покровител. Затова по-късно развитие на практиката е да се пускат най-напред домашни животни.

Убиването на жертвено животно при първото влизане се среща у много народи. То се коли на прага или на огнището. Сърбите колят петел на прага или закопават на прага глава на кон¹⁴¹. Поляците също при строеж заравят глава на петел под ъгъла или при влизане убиват кокошка, като с нея обикалят всички ъгли. Животното, което се коли, се смята за замяна на човешка жертва, на стопанина, който ще влезе пръв.

При строеж у нас и у други народи на крайъгълния основен камък в обичаите обикновено се заравя главата на жертвеното животно, но данните показват, че някога се заравяло цялото. Обредната практика да се заравя главата на животното, за да се превърне в покровител, е основана на представата, че главата е вместилище на душата. От тази идея произтича и вярата в нейната апотропейна сила. Такъв е смисълът на обичая главата на жертвеното животно да се заравя под прага, а на оградата да се поставят черепи на кон, на вол¹⁴².

В тези поверия и практики е залегнала идеята, че къща без стопан покровител не може. Такъв е смисълът на жертвата курбан при поставяне основите и при обредното влизане в новопостроения дом. Закланото жертвено животно „стопанясва“, т.е. превръща се в стопан, който да пази къщата. Ако този обичай не се спазва, то сградата ще вземе курбан човек (това обикновено е първият, който влезе) и той ще стане дух покровител. Обредните практики

са запазили една важна черта на митологичното съзнание – изоморфизма на човек – животно – дом – космос.

Свръхестествените същества вампир, мора, нежит, от една страна, и стопан, от друга, се намират в различно отношение помежду си. Докато тези от първата група са зле настроени към хората, причиняват болест и смърт, то тези от втората покровителстват и осигуряват благоденствие. Следователно превъплъщеният мъртвец е към втория член на опозицията живот – смърт, щастие – нещастие, докато стопанът – към първия член.

* * *

Във връзка с разглеждане на митологичните образи, свързани със света на мъртвите, интерес представляват възгледите за душата и смъртта у българите до края на XIX в. Според тях душата е самостоятелна субстанция, свързана с живота и смъртта. „Излезе ми душата“, „да си поема душа“. Тя има материален израз като въздух, пара, насекомо. Във връзка с това се срещат представи, че когато духа вятър, то това са душите на умрелите. Ако пред Великден духне вятър, казват, че Господ пускал мъртвите. Там, където е лежал мъртвецът, слагат свещ и паница и ако дойде муха, се мисли, че тя е душата на мъртвеца. Вярва се, че до 40 дена душата на мъртвеца като муха или птица обикаля дома и местата, където той е бил приживе. Когато умре, веднага се раздава топла пита „пътнина“ (на отделни места топла пита и топло жито раздават до 40-ия ден)¹⁴³. От разчупения топъл хляб излиза пара, за която се смята, че е душата на покойника. Свещите на умрелия не се гасят с духане, а с пръсти – „иначе се пъдела душата“.

В народното съзнание душата е и *сянка*, *сенчица*. Затова съществуват някои поверия и практики: при смърт се закрива огледалото, в което се оглежда душата, за да не почине и друг; не трябва да се настъпва сянката; който не види сянката си на Еньовден, ще умре; вярва се, че на 40-ия ден на гроба душата се оглежда в шишето с вино. В народния мироглед наред с представата за сянката като образ на душата, тъждествена с нея или нейно отражение, съществува представата и за кръвта като идентична с душата и живота. На тази основа вероятно в народната вяра възниква и не особено ясната представа за митологичната същност на сянката. Когато изтече кръвта, „от нея се надига сянка, нещо наживява“. Докато не изветрее кръвта, се чува говор, но не се вижда нищо. Сянката се връща все на мястото, дето е паднал убитият¹⁴⁴. Тя се явява толкова дни, колкото е било определено той да живее нормален живот, след което изчезва. За да се предотврати нейното

появяване и съответно зловредното ѝ действие, кръвта трябва да се изгори или зарови или мястото да се поръси с вода, да се остави хляб с мед, за да го изядат кучета и вълци.

Вярва се, че сянката се превръща в различни животни. Тя се страхува от огън, вода и се явява до първи петли. Макар според късните етнографски сведения сянката да се сближава с превъплътения мъртвец, тя е свързана повече с душата и поспециално с кръвта като носителка на душата и жизнеността, а вампирът с трупа. Освен това сянката произхожда от насилствено прекъсване на живота, тя е блуждаеща душа, докато превъплътеният мъртвец е блуждаещ труп, а душата е неразделно свързана с тялото. А и причините за превъплътяването са много по-различни.

В края на XIX и началото на XX в. схващанията за митологичната същност на сянката са твърде неясни; „сенкя, вапир се едно“; „ако мачка надрипне мъртвец – сенкя, явина се дига“; „от умряло се дигало“. Това определено говори, че демоничните представи са изживени и отмират като елемент от мирогледа.

Според народните вярвания душата е лека и бърза, тя може и да се отдели от тялото. Така по време на сън тя излиза и пътешества и тогава човек сънува. Не трябва да се вика силно, защото душата на спящия може да не се върне в тялото. Преносил се, преполовила се душата – се казва за хора, които остават нито живи, ни умрели, които са между живота и смъртта. Затова често и спящият човек е половин смъртен, а смъртта се схваща като сън. Представата, че душата може да се отделя от тялото и да приема различен облик, е типологична и обща за много народи. Тя е в основата на изграждането и на такива митологични образи като вещици, вампири и др.¹⁴⁵ В традиционните вярвания на българите представите за душата и смъртта са залегнали в мирогледа и са отразени в погребалната обичайна система. Тя се основава на идеята да се прекъсне вредното влияние на трупа и смъртта, да се запазят живите и да се окаже почит към починалия близък родственик. Според един кръг представи смъртта е продължение на живота при други условия. Но срещат се и различни представи, които отразяват здравия народен опит – животът е само на земята, защото „никой не се е върнал „оттам“ да разправя“.

Смъртта се представя като човек без тяло: „снага няма; само голи кости, носи ръжни и въжета на мучение, сабли, стрели, брадви, коси, сърпове, пили, секири, тесли, въдици и други сечива, що ги никой не знае“¹⁴⁶. Като скелет смъртта се изобразява и в църковната живопис.

Животът и поведението на хората от доиндустриалното общество се определя от мирогледната представа, че този осезаем, видим свят и онзи, невидимият свят са едно цяло. Българската народна вяра и обредност отразяват схващането, че митологичното човешко общество се състои от живи и мъртви, които поддържат помежду си постоянни отношения. Най-често общуването се осъществява чрез съня, другия образ на смъртта. Сънят, който прави невидимото видимо, играе много важна роля в митотворческия процес. „По умрелите фатам вяра, че има Господ, квото сънувам да ми кажат, сбъднува се“ – казва възрастна жена. Сънищата отразяват семантичната инверсия на двата свята, както и идеята за смисловото единство на прехода в ритуалния комплекс около раждането – сватбата – смъртта. Например да се сънува сватба означава смърт, да те дари невеста – болест, да умре болен, че ще оздравее и т.н.

Основните възгледи за живота и смъртта, които се реализират на различни равнища и чрез други опозиции (потомци – прадеди, свой – чужд, живи – мъртви, този – онзи свят, космос – хаос), са залегнали в мирогледната и обичайно-обредната система на българина и регулират неговото цялостно поведение.

Целият обреден комплекс от забрани и предписания, задължително спазвани при погребението, има за цел да осигури преминаването на мъртвия в света на покойните прадеди. Нарушаването на обредния цикъл застрашава покойникът да остане на земята като блуждаещ зъл дух. Спазват се и други действия, които да облекчат пътуването на душата: 40 дена горят свещ и кандило, за да ѝ бъде светло по дългия и тъмен път; животното, което се коли на погребението, ще пренесе мъртвеца или с мократа си вълна ще облекчи болките му; с парата ще плати на лодкаря да го превози или ще заплати задълженията си. Среца се и представата, че душата трябва да се свърже с някакъв предмет – камък, дърво, за да не блуждае и пакости на околните. Надгробният паметник като еквивалент на човешката фигура и дома изпълнява ролята на вместилище на душата. Гробни съоръжения – модели на къща, се срещат в Софийско, Самоковско, Родопите, Средна Стара планина, а също и у други славянски народи¹⁴⁷. Вярва се, че душата има същите нужди и усещания, както и преживе.

Важен момент във взаимоотношенията между живи и мъртви заема дарът – една социално-ритуална форма с универсален характер. Той включва задълженията на двете страни да се дава, получава и връща¹⁴⁸. Дарът се простира и върху света на

покойните прадеди, които съпътстват своите живи потомци и живеят в аналогично, но откъснато общество. Дарът чрез раздаване на храна, дрехи и др. осъществява комуникацията с другия свят. Неговият смисъл се изразява чрез правилото *do ut das* (давам да дадеш), което по отношение на мъртвите може да има характер само на молба, подкуп, но не и на принуда. Едно от най-важните задължения на синовете в българското традиционно общество е да гледат родителите си на старини, да ги погребат според обичая и им направят помени. От всеки плод, който се роди през годината – първо се раздава за умрелите и чак тогава може да се яде¹⁴⁹. Редовното почитане на мъртвите става на помени, задушници и големи празници. То включва раздаване на храна, кърпи, дрехи, съдове, преливане и палене на огън, игра на хоро¹⁵⁰. Срещу тези дарове покойните прародители изпращат други – плодородие, здраве, благополучие.

Отношенията между живи и мъртви се регулират и от природния ритъм. От Бъдни вечер до Йордановден мъртвите не се поменуват, за тях не се раздава „не им било видено“ (не поемали това, което се давало за душите им), не се ходи на гробища. Лятното съответствие на тези дни е периодът от Великден до Спасовден, когато също не се ходи на гробища¹⁵¹. Тогава душите на мъртвите са на земята, пръснати по цветята и дърветата.

Вероятно народната вяра по особен начин е отдавала почит и към починалите от преждевременна и неестествена смърт. Както вече се отбелязва в III глава, такъв характер е имала Русалската задушница. Тогава луната е в своята последна фаза, на загиване, което указва на връзка с култа към мъртвите. В Сакар се среща извънредно интересният обичай – на тази задушница всяка жена полива гробовете „да не се запалят краката на мъртвите, когато вършеят росена“¹⁵². А росенът е цветето на самодивите, които са починали девойки и млади жени.

* * *

Българските народни поверия са запазили твърде архаични представи за мъртвите. Според тези вярвания смъртта не настъпва никога по естествен начин. Болест, нещастен случай и смърт се причиняват от неприятел – човек или дух, от козните на магьосник или разгневен мъртвец прадед¹⁵³. Отначало за опасни се смятат всички покойници. Това е отразено и в погребението като система от обреди, целящи унищожаването на смъртта и предпазване от мъртвеца. Представата за „живия мъртвец“, към който се отнасят превъплътените мъртъвци, като труп, който излиза от гроба и вреди

на живите, отразява едно по-старо състояние на идеите, когато все още не е окончателно формирана вярата в душата на мъртвеца. Страхът пред трупа е възникнал много преди вярата в душата¹⁵⁴. Затова обредите за премахването на вампира са насочени за физическото унищожаване на трупа (той се обезвредява, като се пробожда с кол, игла или се изгаря).

От тези „живи мъртъвци“ се отличават покойниците, починали от естествена смърт и погребани по установения ред. Те принадлежат към покойните прадеди, от чието благоразположение зависи благоденствието на живите. Затова и обредите в тяхна чест се извършват, за да бъдат умилоствени и да се измоли тяхното покровителство.

Тези два вида покойници разкриват някои моменти от развитието на представите за мъртвите и техния култ. Първоначалната идея, че всички мъртви са опасни, се стеснява постепенно само до определен кръг. Докато покойните прадеди живеят и след своята смърт далеч в задгробния свят, то живите мъртъвци са свързани с мястото на смъртта и гроба. Докато при покойните прадеди е налице повече връзката с душата, то живите мъртъвци са неотделими от трупа. И едните, и другите покойници са свързани със своя семейно-родов микроколектив, но с различен знак – първите го покровителстват, докато вторите го нападат.

Разграничаването на тези два вида мъртви дава своето отражение в погребалната и следпогребалната обредност. В обичаите против превъплътяване или при погребване на „съмнителни“, „неопазени“ покойници (за които се смята, че ще се превъплътят) се изпълняват практики, които могат да се разглеждат като реминисценции на погребална обредност, някога битуваща като задължителна (например опалването на гроба като предпазно средство против превъплътяване може да се разглежда като вероятен остатък от трупоизгарянето).

Вредоносното влияние на трупа върху живите без съмнение е една рационална основа, върху която възниква и представата за опасността от него, макар страхът да приема суеверни форми. Вредоносното влияние на трупа, а не на душата, непосредствено или чрез предметите, които принадлежат на мъртвеца, е вероятно най-архаичен тип представа, залегнала в основата на очистителните обреди. Обичаите при погребването именно имат очистителен характер, в който най-голяма магическа роля играят огънят, зеленината, водата. Тези обичаи произтичат от смъртното чувство на страх от покойника и са свързани с мястото на смъртта и всичко, с което покойникът е бил в допир. Следпогребалните обичаи

(задушници, раздавания и др.) имат друг характер – подчертано умиловителен, с цел да спечелят благоразположението на покойните прадеди. Според древните възгледи душата остава свързана с тялото, докато не е погребана, и се явява като блуждаещ призрак. Погребването с трупополагане или с изгаряне изгонва духа, който остава в земята с трупа или съвсем го унищожава, като го изгаря¹⁵⁵. Може да се предполага, че тези два обряда са допринесли за оформяне на представата за душата като змия (при трупополагането) и като птица (при изгаряне)¹⁵⁶.

С отделянето на душата от тялото и разлагането на трупа се мисли, че мъртвият вече безвъзвратно отива в света на покойните прадеди. От народните вярвания става ясно, че мъртвецът се смята за опасен, когато душата е в неговото тяло, когато трупът не е разложен, душата блуждае и се връща пак в него. Времето, когато мъртвият се смята за най-опасен, е свързано с неразложения труп, с представата, че душата не се е откъснала окончателно от тялото. Този срок е отразен в обичаите и поверията за периода до 40-ия ден. Четиридесетият ден е граничният момент, когато душата окончателно напуска трупа и отива при другите души. Върху народните вярвания за душата, мъртвите и смъртта силно въздействат и християнската религия, и църковната живопис.

Според народните представи човешкият живот е верига от биологични и социални трансформации, които обредно се отбелязват. Всеки обред като преход от едно в друго социално-възрастово състояние включва изземването на индивида за известно време от социалната среда, осъществяване на мистичен контакт със свръхестествените сили и отново връщане в социума с нов, по-висок социален статус. Когато веригата на тези социално-биологични преминавания се прекъсне, нормалният ход на човешкия живот се прекратява. Затова най-опасните покойници са починалите в гранично преходно социално-възрастово положение, преди утвърждаването им в новата социална група. Новороденото, родилката, младата булка, неженените, близките на покойника са в неопределено социално състояние, чужди и неприобщени към новия колектив. Досегът им със смъртта (биологична или метафорична) определя и тяхното поведение. Тяхната действителна смърт ги поставя сред демоничните същества. Затова погребалните обреди съдържат редица магически действия, които целят социалното им утвърждаване и приобщаване към социалната общност (при кръщаване, погребение, сватба) или обезсилването им (като ги погребват с апотропейни предмети)¹⁵⁷.

Страхът пред мъртвия е социално опосредствано чувство. И древни, и съвременни народи се страхуват най-вече от покойници, от които още приживе са изпитвали страх, например магьосници или чужденци. В нашия традиционен бит такъв страх са всявали всички вещици, крадци, изедници, убийци, развратници, за които се вярва, че и след своята смърт продължават да вредят на живите. Затова неслучайно се мисли, че именно те се превъплътяват. А покойните родители и в своя задгробен живот продължават да помагат на близките си.

Във вампири се превръщат и мъртъвци, които не са били оплаквани. Те стават отмъстителни поради недостатъчната скръб за тях. В зли и завистливи демони се превръщат убитите и преждевременно прекъснатите живота си. Прескачането на трупа като причина за жизнеността му би могло да се свърже с идеята за магическото преобръщане, с действието, напомнящо обръщане и кръг, което пречи на душата да напусне тялото, трупът „оживява“ и мъртвият не може да попадне в задгробния свят.

Страхът от връщането на мъртвеца е твърде голям, затова била известна практиката да се изнася през прозорец или съборена стена, която бързо изграждат. В началото на XX в. тази практика се спазвала само за четвероженци, за невенчани или за умрели по време на *тримирене* (строг тридневен пост).

Според народните вярвания, запазени до началото на XX в., почитането на стопана отразява различни напластявания. Стопанът закрилник е сложен образ, резултат на дълга еволюция. Ако възникването на митични образи със стопанска функция е свързано с понятието за собственост, то за стопана на дома и на имота определено значение има частната собственост. Той се формира окончателно, когато отделното семейство става самостоятелна социална единица.

Митологичният образ на стопана е многопластов. Той се свързва с култа на прадедите, формирал се като фантастично отражение на патриархалната власт на родовия старейшина, който вселява приживе и след смъртта си уважение, покорност и страх¹⁵⁸. Върху стопана определено влияние оказва и представата за тотемния прадед, който също влияе и върху култа на покойните прадеди. Това спомага да се потърси обяснение на редица форми на превръщане на животни тотими в почитани прадеди хора. Остатък от този преход може да се забележи в почитането на стопана в облика на животно (животно тотем, като змия), а по-късно в антропоморфен облик (човек, покоен прародител). Култът на покойните прадеди много по-ясно се чувства в митологичния

образ и обреди за стопана покровител на дома, докато стопанът на имот, землище е по-често зооморфен, липсват обреди в негова чест, както и представа за някаква родствена връзка със семейно-родовия колектив.

Славянската фолклорна традиция е съхранила общочовешката представа за могъществото на прадедите, които покровителстват своите наследници. Те се намесват в решителни за тях събития. Например в сражението с половците през 1092 г. „Повестъ временних лет“ съобщава: „... предивно бысть... и человеци глаголаху яко навъе бьют Полочаны“.

Връзката със света на покойните прародители носи определена магическа сила. Предметите, които са били в съприкосновение с мъртвеца или в ковчега, след няколко години придобиват магическа сила.

Спазването на погребалния ритуал в духа на народното мислене изпълнява посредническа роля между двата свята – на живите и на мъртвите. Той осигурява преминаване на мъртвеца в света на покойните прадеди. Нормална според народа е само естествената смърт. Светът на живите и мъртвите е в своеобразно равновесие и обвързаност. Всяко нарушение на приетите норми и взаимни задължения (живите да почитат мъртвите, а те се грижат за тяхното благополучие) води до тежки последици, до нарушаване на жизненоважни явления.

Погребалните обичаи разкриват важни аспекти от народното мислене, мироглед и психика. Идеологическата и функционалната натовареност на обичаите съдържа отношението на народа към живота и смъртта. Много от обичаите показват устойчивост поради тяхното осмисляне като жизнеутвърждаващи. Тяхната мирогледна функция утвърждава основни, лишени от мистика принципи: животът трябва да продължи своя нормален ход, мъртвецът не трябва да вземе след себе си друг живот или благополучието на дома. Тези идеи осмислят редица обреди (прекарване на брашно през ръцете на покойника, за да остане изобилието вкъщи, забраната да се плаче след погребването, защото сълзите тревожат мъртвия, и много други). А целият следпогребален цикъл съдържа и една важна психологична страна – емоционално-психично разтоварване от скръбта и напрежението, нагаждане на близките към новите условия на живот. Независимо че тези обичаи са свързани с различни архаични представи за смъртта, душата, задгробния живот, те са сравнително консервативни и поради тази своя идейно-мирогледна насоченост, лишени до голяма степен от религиозен елемент.

¹ Трифонов, Ю. История на гр. Плевен до Освобождението. С., 1933, с. 168; СБНУ, 28, с. 40.

² СБНУ, 28, с. 40; Шапкарев, К. Сборник. Т. 1, с. 538; Раковски, Г. С. Показалец, с. 5 – 6; Големанов, Г. Материали по народна медицина от Горнооряховско. – СБНУ, 30, с. 32.

³ СБНУ, 28, с. 40 и сл.; СБНУ, 3, с. 147, Воден. Straus, A. Die Bulgarien. Leipzig, 1898, S. 188.

⁴ Тодоров, Д. Специфика и някои художествени особености на българските тъжачки. – В: Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971, с. 148; Същият. За мястото и функцията на оплаквателната песен в погребалния обичай. – В: Първи конгрес на БИД. Т. 2, с. 238.

⁵ СБНУ, 2, 1890, с. 126, Скопие, Битолско; Генчев, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: Добруджа, с. 289; Маринов, Д. Жива старина. Т. 1, с. 41; Георгиева, Ив. АЕИМ 661 – II, с. 73; 576 – II, с. 1, 20, 38; СБНУ, 28, 1914, с. 221; Straus, A. Op. cit., S. 195. В Странджа се смята, че умрелите некръстени или починали деца, които са били заченати или родени в събота, се превръщат в устреи 9 дена след погребението. Вампирясват и родените в събота или през поганите дни от Коледа до Богоявление, което вярване по всяка вероятност има връзка и с практиката умрелите тогава да не се опяват. В Югозападна България по отношение на родените през тези дни съществува практиката да бъдат „лекувани“ още приживе. Също така през тези дни се забранява да се работи, защото тогава е празникът на вампирите, и „който работи, когато умре, ще се изпогани“, т.е. ще се превърне във вампир. Народният обичай забранява и вечер да се режат нокти, тъй като лицето също ще се превърне във вампир, когато умре.

⁶ Генчев, Ст. Семейни обичаи..., с. 288 – 289.

⁷ СБНУ, 28, 1914, с. 216; РН, 1906, I, с. 10; СБНУ, 38, 1930, с. 40; СБНУ, 51, с. 201; Иречек, К. Пътувания..., с. 861.

⁸ Захариев, Й. Каменица, с. 261.

⁹ Генчев, Ст. Семейни обичаи..., с. 295; Захариев, Й. Каменица, с. 26; Марков, Хр. СБНУ, 12, 1895, 267, Самоков.

¹⁰ Кауфман, Д. Погребални и поменни елементи във великденските песни. – БФ, 1982, № 2, с. 23.

¹¹ НПСИБ. Т. 2. С., 1973, с. 484; Мицева, Е. Демонологични представи и персонажи в българския фолклор. С., 1985, канд. дисерт.

¹² Захариев, Й. Каменица, с. 260

¹³ ИБАД, 4, 1909, с. 74, Варненско; СБНУ, 4, с. 110, Демирхисарско. Обграждането на гроба с тръни се среща в Източна Сърбия, Далмация и Босна. – Чајкановић, В. Мит и религија у срба. Београд, 1973, с. 243.

¹⁴ Бешевлиев, В. Вярата на първо-българите. – ГСУ ИФФ, 35, 1939, с. 57; Вържарова, Ж. Славяни и прабългари. С., 1976, с. 414.

¹⁵ Георгиева, Ив. Обичаи при смърт и погребение. – В: Пирински край, с. 416 – 470; Шапкарев, К. Сборник, 1, с. 534; Вържарова, Ж. Славяни и прабългари, с. 412; Генчев, Ст. Семейни обичаи..., с. 289.

¹⁶ Вж. Чилев, П. Следи от античните вярвания за Харона у балканските народи. – ИНЕМ, 3, 1923, с. 105 и сл.

¹⁷ СБНУ, 28, 1914, с. 217; Георгиева, Ив. АЕИМ 776 – II, с. 9, 29; Шопова, Р. Цит. съч., с. 41; Иванова, Д. Цит. съч., с. 55; 243; Ангелова, Р. Цит. съч., с. 243.

¹⁸ СБНУ, 4, с. 110, Демирхисарско; СБНУ, 28, с. 217; АЕИМ 776 – II, с. 9, 17, 24; Трифонов, Ю. История на град Плевен, с. 168; АЕИМ 570 – II, с. 7; 778 – II, с. 42.

¹⁹ За различните описания вж.: СбНУ, 5, 1891, с. 132; АЕИМ 140 – II; СбНУ, 4, 1891, с. 110; *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 40; 576 – I, с. 28; 570 – II, с. 28, 81; *Державин, Н. С.* Болгарские колонии в России. – СбНУ, 39, 1934, с. 150; СбНУ, 3, с. 147, Воден. Според описание за Странджа първия месец от своя живот устрелът всяка събота лежи слаб в своя гроб, той прилича на гайда. Той няма врат, главата му излиза направо от трупа; муцуната му е като на свиня, но много къса; очите му се различават от тези на човека по това, че клепачите му са винаги червени и непрекъснато мигат, няма уши; на мястото на носа се намира дупка; вместо крака има два израстъка с пет пръста.

²⁰ *Трифонов, Ю.* Цит. съч., с. 168; СбНУ, 28, с. 221.

²¹ *Табаков, С.* Опит за история на гр. Сливен. Т. 3. С., 1929, с. 258.

²² *Събчев, Н.* История и етнография на гр. Чирпан. Чирпан, 1938, с. 112; СбНУ, 48, 1954, с. 399; СбНУ, 28, с. 217; *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 41; *Вакарелски, Хр.* Бит на тракийските и малоазийските българи. – Тракийски сборник. Т. 5. С., 1935, с. 401.

²³ СбНУ, 28, 1914, с. 221; *Вакарелски, Хр.* Бит на тракийските..., с. 404. Като наядне, устрелът пътува и по-далече, може и да не се връща в гроба. Загнездва се между рогата на овен, теле, задните крака на дойна крава и през нощта изпива кръвта. Животното става болно, не се движи, не ходи на паша. След като умре, раната, нанесена от вампира, остава на корема или крака, което се забелязва, след като се одере кожата на животното, или пък на гърба се явява подутина.

²⁴ СбНУ, 28, 1914, с. 221; СбНУ, 48, с. 355. Общуване с жени – СбНУ, 28, 1914, с. 218; *Каравелов, Л.* Събрани съчинения. Т. 6. С., 1966, с. 474; СбНУ, 28, с. 221; *Каравелов, Л.* Цит. съч., с. 173; *Иречек, К.* Пътувания, с. 563.

²⁵ СбНУ, 28, 1914, с. 218; СбНУ, 9, 1893, с. 130; СбНУ, 12, с. 126.

²⁶ *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 470; *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 110; СбНУ, 28, с. 217; *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 44.

²⁷ СбНУ, 28, 1914, с. 217; СбНУ, 12, 1895, с. 264; АЕИМ 661 – II, с. 25, 60. В Драгоманско се вярва, че когато вампирът се стресе, остава кост от крайник на животно – дяволско коляно, с което лекуват болести.

²⁸ *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 44.

²⁹ *Георгиева, Ив.* АЕИМ 570 – II, с. 50, 81; СбНУ, 5, 1891, с. 132; *Иванова, Д.* Цит. съч., с. 55.

³⁰ *Иречек* съобщава въз основа на рапорт на варненския инспектор до министерството на Просвещението от 12 март 1882 г.: „Селяните от две села, в които избухнали епидемии, дължащи се на върлуването на устреми, извикали джададжии, за да убият хвърчащия невидим дух. Джададжиите обикаляли с икона в ръце из цялото село. Най-после, когато иконата затреперала в ръцете им, те разбрали, че устрелът се допрял до нея. Тръгнали да го гонят и достигнали до гроба му. Когато го разравят, намират труп на циганин, обърнат с лице надолу. Трупът бил кървавочервен. Джададжиите пробии с глогов кол гърдите му и след това изгорили тялото му върху огън от глогови тръни. Вампирът пищял в огъня. След петнадесет дни болестта утихнала“.

По-старо сведение е описано от Герлах (1573/78 г.): „Доминик, нашият драгоманин, ни разказва, че в България и Гърция някои умрели и закопани хора, които били отлъчени от църквата или другояче безбожни, не гниели. Нощем влизал в тях дяволът, тъй щото излизат из гробовете и плашат хората, и някога даже ги заравят и отравят. Заради това ги изкопават и изгарят. Тогава всеки един от това място принася едно или две парчета дърва на огъня и поповете стоят при него с кадила и викат: „Господи, помилуй ни!“ и проч. Същият автор

съобщава, че това се случило в Цариград. На 21 април 1575 г. турците по просбата на гърците изгорили тялото на един грък, който цели 3 – 4 години не бил се стопил. Някои приказвали, че били го видели същата нощ след смъртта му, и според други той ноще излизал и умъртвил петнадесет души“. *Иречек, К.* Стари пътешествия по България от XV – XVII столетие. – *ПСн*, 1883, № 6, с. 44; *Шишманов, Ив.* Стари пътувания през България. – *СбНУ*, 4, 1891, с. 408. Сведение за втората половина на XIX в. дава и *К. Шапкарев*. (Сборник, 1, с. 917). „Когато предположат, че някой скоро погребан мъртвец станал гробник (та прави по къщите пакости и досаждания), то, за да го унищожат, откопават гроба на предполагаемия гробник, та го изпопарват с гореща вряла вода, един цял казан вода изсипват върху му. За да утвърдят простолудието във вярването на това суеверие, та да се убеди, че еди-кой си мъртвец действително е станал гробник, като го откопат, указват на израсналите му нокти и косми от брадата. За потвърждение, че съществуват гробници на този свят, указват още и на самите пламни, които се явяват ноща по повърхнината на гробищата, в които лежат скоро погребани тела. Това суеверие за съществуването на гробници дотолкова е било вкоренено у простолудието, щото даже нарочити люде имало, които специално се занимавали с гоненето и убиването на гробниците. Такива люде се наричали вампирджии. Тям се отдавали различни почести. Когато мнимо убие и някой гробник, последният ставал уж като пихтия от „сиросана кръв“. За топене на вещици, вещици – Свищов, 1779 г., унищожаване на вампири за Плевенско – *Трифонов, Ю.* История на град Плевен... с. 169.

³¹ *Трифонов, Ю.* История на град Плевен, с. 168; *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 41; АЕИМ 570 – II, с. 65; XII, с. 266.

³² В Странджа, в първата събота след появяването на устрела пред изгрев слънце, на кръстопът двама мъже със само име палят огън. Прекарват през него добитъка и устрелът, който се крие между рогата на животното, пада, а през нощта вълкът го удавя. – *СбНУ*, 5, с. 133, Бургаско; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 24, 9; 768 – II, с. 115.

³³ *Ангелова, Р.* Цит. съч., с. 243; *Иванова, Д.* Цит. съч., с. 55; *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 110, *Георгиева, Ив.* АЕИМ 661 – II, с. 25, 35.

³⁴ АЕИМ 776 – II, с. 24; 570 – II, с. 55.

³⁵ АЕИМ 776 – II, с. 38, 17; 778 – II, с. 36; *СбНУ*, 12, с. 126, Битолско; *СбНУ*, 9, с. 130; *Вакарелски, Хр.*, АЕИМ 709 – II, с. 1. За топене на вещици и унищожаване на вампири вампирджии викали от Солун, Серско и от други места, където били прочути. Те били на особена почит. Според *П. Любенов* (Баба Ега, с. 51) един турчин през 1882 г. убил двама вампири в Кюстендилско и получил 1200 гроша. На вампирджиите давали пшеница, ракия, вино, зърнени храни. Разказват се много случаи, когато вампирджия видял мех, стрелял в него и останало само кръв. Вампирджиите виждали вампира и с помощта на противовампирска отрова, която държат в устата си, или на босилек, поникнал в главата на убита змия на Благовец. Съществува предание, че Глогова махала, Ловешко, носи названието по името на един човек Глог, който виждал вампирите и ги унищожавал. Глогинковецът, син на плътеник, женен след оплътяването, е посилен от съботника. – *Геров, Н.* Речник, 1, с. 221.

³⁶ Достатъчно е в този смисъл да се посочи, че в съзнанието на най-възрастното поколение е запазен споменът за вярата във вампири. Тяхното изчезване често се обяснява наивно пак в духа на представите за тези същества, със силата на електрическата светлина или с това, че инжекциите още приживе са пробии кожата на хората.

³⁷ Теодоров, Ам. Лекции по съдебна медицина. С., 1926, с. 238 – за анатомични изменения при задушаване – подпухване на лицето и образуване на тъмно-червени петна. Вероятно тук могат да се отнесат и суправителните явления, т.е. проявите на живот, които се наблюдават в някои органи и тъкани след настъпването на биологичната смърт. – Попвасилев, И., С. Радойнов. Съдебна медицина. С., 1980, с. 306. При различните отравяния с въглероден бият на очи розовият цвят на кожата, ясночервените лигавици, ясночервени послесмъртни петна, ясночервен цвят на кръвта, която обикновено остава течна. – Теодоров, Ам. Цит. съч., с. 331. Послесмъртните петна могат да бъдат по-червени и поради други обстоятелства – при труповете, стояли на студено и влажно при отравяне с цианови съединения – Марков, М. Съдебна медицина, 1962, с. 72. Поради естествените условия на околната среда настъпва и мумификация на трупа при сух въздух, усилено проветряване, висока температура, хигроскопична почва, а при слаб достъп на въздух се развива сапунизация, когато се образуват неразтворими съединения; трупът изглежда като сивкавобелезникава, зърниста мазна материя. Осапуняването е бавен процес, чиито признаци настъпват 1 – 2 месеца след смъртта – пак там, с. 332 – 333.

³⁸ Халюцинацията е възприятие без обекти. То е псевдовъзприятие, което възниква при отсъствие на сензорни раздразнения отвън. В неговата основа са залегнали два процеса – мобилизация на натрупаната информация – спомен; грешна интерпретация на тази информация като постъпила отвън чрез органите на чувствата. Делгадо, Х. Мозг и сознание. М., 1971, с. 154 – 158. Неправилното възприемане на реално съществуващите обекти (илюзии, парейдомия) е характерно не само за психически заболявания, а както в разглеждания случай, при афектни състояния, страх, лоша видимост, разсеяност. Темков, Ив., Вл. Иванов, Т. Ташев. Психиатрия. С., 1976, с. 38 – 41. Според И. П. Павлов генезисът на халюцинациите е израз на инертен възбуден процес в кората на мозъка и в зависимост от това, къде е възбудата, биват първосигнални и словесни халюцинации. Особено подходящо при разглежданите митологични явления е психологично-емпиричното обяснение на Факре – първо започва да работи паметта и набавя материал; въображението го оцветява; спомените се превръщат в образи, които се проектират във външния свят.

³⁹ Вампир (*phylosoma spectrum*) е подобно на прилеп нощно животно. Според полски вярвания прилепът е образ на душата на лош човек, а според лужишки сорби и башкири упирът приема вида на животно, което е залегнало в представата, че прилепът пие кръвта на спящите крави. Прилепът като възплъщение на душата според антични вярвания и на други народи – Клингер, В. Цит. съч., с. 123. Срв. бълг. *нетопир* „прилеп“, сръбхрв. *лепир*, укр. *нетопир*, чеш. *netopir*, пол. *netopiecz* – Фасмер, Й. Етимологическият словарь русского языка. М., 1971, 3, с. 68. Използването на прилена като амулет и апотропей произтича вероятно от магическата му връзка със света на мъртвите.

⁴⁰ Moszinski, K. Op. cit., s. 657.

⁴¹ Niederle, L. Op. cit., s. 44.

⁴² Български етимологичен речник. Т. 1. С., 1971, с. 117. Незасвидетелстваното стб. *кѣпиръ* е било заето в гр. *βαλπίρος*, което прониква обратно в български и сръбохърватски. С тая форма се разпространява във всички европейски езици. За изходна праславянска форма някои учени приемат *орѣъ*, които сближават с *orъ* „летя“, срещана в ст.слав. парити – *летя* и пол. *upirzyć* „летя“ – вж. Фасмер, Й. Цит. съч., IV, с. 165. Dukova, U. Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen

Entlehnungen – LB, XVIII, 2, 1978, s. 12. За протобългарския произход на вълк – Боев, Е. Казахски и български речникови успоредици. – ИИБЕЗ, 19, 1970, с. 905.

⁴³ Аничков, Е. Язычество, с. 231 – 232;

⁴⁴ Цонев, Б. Опис, 2, № 631, 646; Опис 2, № 273.

⁴⁵ Зеленин, Д. Очерки русской мифологии, с. 73; Machal, J. Slavic. – *Mithology of all races*, 3, № 4, 1964, p. 228 – 230.

⁴⁶ Moszinski, K. Op. cit., p. 542.

⁴⁷ Zelenin, D. Russische (Ostslawische) Volkskunde. Berlin, 1927, s. 320, 394 – 395. Те не били погребвани при другите покойници, а на кръстопът, под дърво, в блато, запустели места или върху земята, покрити с дъски и клони, трева. Но никога не се погребват в земята, а върху нея, като се отрупва тялото с пръст, вейки, листа, трева, защото земята, която е чиста, не бива да се омърсява, в противен случай тя се ядосва и причинява бедствия. Съдържа се в много сведения за изравяване на труповете на такива покойници, пробождање с трепетликов кол и изгаряне, които се смятат, че причинявали глад или суша. По всяка вероятност масовото умиране на хора по време на епидемия се обяснява чрез действието на вампирите. За края на миналия век (1888 г.) д-р Басанович (СБНУ, 5, 1891, с. 109 – 110) съобщава, че след силна грудушка селяните от с. Смоляновци, Чипровско, се сетили за заровено некръстено дете в гробища и го изровили и сложили в хралупа на дърво на два часа път, далеч от село. При епидемии труповете също се заравят далеч от селото, като ги изнасят с куки.

⁴⁸ Богатырев, П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 274. Интересна е практиката у украинците да се посипва гробът с маково семе, което напомня на някои мерки против вампира у нас: „Тоди будет ходити, якъ сей макъ перелечишь“ – Ефименко, П. Сборник малорусских заклинаний. М., 1974, с. 70.

⁴⁹ Zibrt, C. Seznam pover a zvyklosti pohanských. V Praze, 1894, s. 23; Andrée, P. Ethnografische Parallelen und Vergleiche. Stuttgart, 1987, s. 81 – 82; Sturm, D., K. Volker. Wampiren oder Menschenauern. München, 1968; Wolman, E. Vampirske povesti v oblasti sredoevropske. Narodopisny vestnik československy. Praha, 1920, 1; 1921, 1 – 2; 3 – 4.

⁵⁰ Кулиш, Ш., П. Петровић, Н. Пантелић. Цит. съч., с. 50 – 51; Дробижаковић, Б. Етнологија народа Југославије. Београд, 1960, с. 253; За разпространението на думата вампир от Сърбия в Западна Европа – Зачевић, Сл. Култ Мртвих и смртни обичаји у околини Бора. – ГЕМ, 38, 1975, с. 154.; Чајкановић, В. Мит и религија у срба. Београд, 1973, с. 217. Първоначално всеки вампир може известно време да се превърне във вълк. Не се вижда, но може да се превърне в различни животни. Според Караджич вампир и върколак е едно и също същество. В Черна гора и Далмация вампирът се нарича вълк.

⁵¹ Trifunski, J., M. Filipović. Spalivanje mrtvih kod Južnih slovena. – *Rad voivodinskih muzeja*. Sv. 8, 1959, s. 119 – 133; Petrović, Hl. Crni glog u narodnom verovanju. ГЕМ, 13, 1938, s. 132 – 133; Jordević, T. Vampir druga bića u narodnom verovanju i predanju. – SE, 2, 66, 1953, s. 149 – 219.

⁵² Според румънските народни вярвания душата на човек, станал вампир, се явява като нощна пеперуда. Приколич е вампир, който взема образа на различни животни. Вампирите излизат нощем, пият кръв, ядат сърцата на живите, бозаят мляко от крави. Като мерки против тях се посочва посипване на просо, слагане на тръни от шипка, на мястото, дето е лежал, се забива остър железен предмет; забива се ръжен, кол, игла в трупа, но се практикува и изкопаване на трупа и отрязване на главата, опалва се гробът и други магически практики, които са

близки до южнославянските. *Pamfile, T. Mitologia românească. Bucharest, 1916, p. 127 – 200.*

⁵³ Молдоване. Кишинев, 1977, с. 45. Молдованите също познават същества от рода на вампира – стригои, които биват живи и мъртви. Живите са души на хора, които нощем се отделят от тялото и приемат образа на различни животни, причиняват различни бедствия. Мъртвите стригои – морой, муронь – са покойници, в които е влязла нечиста сила, и пият кръв.

⁵⁴ *Lawson, J. C. Modern Greek Folklor and Ancient Greek Religion. Cambridge, 1910, p. 363 – 374, 383 – 384, 415.* Едната част от трупа на върколаците не се разлага и остава в гроба като тъпан. След отделяне на душата от тялото в нея влиза дяволски дух и заема мястото на умрелия, пази тялото от разлагане. Практиките за унищожаване на върколака вампир включват нарязване, изгаряне, молитва. Като особени експерти в унищожаването на вампирите се посочват жители от островите Санторини и Корфу. От много сведения на древни автори може да се направи заключение, че подобни вярвания за оживяване на покойните не са били непознати. Пълно описание на един такъв случай е направен от Флегон от времето на Адриан за Филинион, дъщеря на Демострат и Харито, която починала преждевременно от рана. Тя посещавала дома на своите родители. Тялото на мъртвата било изгорено въвн от града и бил извършен ритуал в чест на Хермес, Хтониос и Евменидите. *Lawson, L. Op. cit., p. 412 и сл.* Една от най-старите клетви е да не те приеме земята. Тя е позната на древните гърци и се среща у Еврипид, Хипократ, Софокъл. В „Илиада“ духът на Патрокъл иска погребение на тялото си, защото не може да влезе през вратите на ада, остава настрана от другите мъртви, но минавайки един път тези врати, никога не може да се върне обратно в този свят.

⁵⁵ *Сумцов, Н. Культурные переживания, с. 272.*

⁵⁶ Според народните вярвания от XIX в. по-обикновено било за жените да се вещичат, а не да се свапироят, и то повече старите жени... ем повече тия, които знаели магии, а тия, що не знаели гяволщини, не се вещичале. – СбНУ, 7, 1892, с. 149, Прилеп.

⁵⁷ *Mosziński, K. Op. cit., s. 647.* Гр. стригла, съвременната итал. стойгла е стара жена, която променя формата си и лети нощем като врана, пие човешка кръв; тя е живо същество, докато вампирът е възкръснал. Карл Велики нарежда да се наказва всеки, който вярва, че мъж или жена може да бъде стригой.

⁵⁸ СбНУ, 4, 1891, с. 111, Демирхисарско.

⁵⁹ *Маринов, Д. Жива старина, кн. 1, с. 39; Н. Геров. Речник, 1, с. 137, 159.* Дълго боледувал човек се увърколачвал и ставал върколак. Душата му излизала и правила пакости, тялото му било нечувствително и ако се обърне, като се постави главата на мястото на краката, върколакът не може да се върне в тялото и умира. Според сведение на К. Иречек (Пътувания, с. 862) върколак става от сношение между жена и вампир и може самият той да забележи вампир. Джадиите са потомци на върколаците и ги виждат през мъгла.

⁶⁰ *Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 52, 71.* От палеусника (paleusnik) и върколака (Fochulak) се предпазвали чрез курбани, служби, раздаване; жените не перели кърпата на главата си, за да не ги убие палеусникът, когато дойде. Същото се отнася и за ония, които обслужвали болния, превърнал се в палеусник – те не сменят ризата си цял месец.

⁶¹ *Георгиева, Ив. АЕИМ 570 – II, с. 55.*

⁶² *Niederle, L. Op. cit., v. 43 – 45.*

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ Српски митолошки речник, с. 82; Дробнјаковић, В. Оp. cit., s. 253.

⁶⁵ *Pamfile, T.* Оp. cit., p. 192. Съществува забрана да се преде при луна, за да не я изядат върколаците, защото се вярва, че те се качват през нощта на луната по конци, предени през нощта или в неделя.

⁶⁶ *Lawson, J.* Оp. cit., p. 379; *Vlachos, T.* Оp. cit., p. 237 и сл. Силата на върколака е особено голяма при новолуние и според гръцките поверия.

⁶⁷ *Чајкановић, В.* Цит. съч., с. 217. Прилича на мех с вълча козина, пълен с кръв без кости. Много хора след смъртта си се превръщат във вукодлак, който може и да мени облика си. В упътване за римските католически проповедници в Хърватско Приморие от 1452 г. се казва: „Ако се сумня да се женение могу учинити вештице, или мужеви вукодлаци, то се няма веровати и грех е мали“.

⁶⁸ *Mosziński, K.* Оp. cit., 545. За славянския характер на думата в балканските езици вж. *Dukova, U.* Zur slavischen Schicht in der Lexik des Volksglaubens und Brauchtums in der Balkansprache. – *Linguistique Balkanique*, 1977, № 1 – 2, s. 109.

⁶⁹ *Токарев, С. А.* Религиозные..., с. 44 – 45. Разказва се, че цяло сватбено шествие било превърнато във вълци. Смята се, върколаците са в подчинено положение на вълците и изпълняват тяхното поръчение за доставяне на храна. След определен срок те отново могат да се превърнат в хора, но се отличават от обикновените по някои особени белези, като червени очи, сключени вежди. Разказват се много случки, когато ловец, убил вълк, открива част от дреха, пръстен. – Пак там. Подобно поверие за българите съобщава *Каравелов, Л.* Събрани съчинения. Т. 6, с. 472 – когато ловците убият вълк и одерат кожата му, под нея виждат старец или баба.

⁷⁰ *Басанович, И.* Ломски окръг. – СбНУ, 5, 1891, с. 75; *Архим. Евтимий.* Народни поверия, с. 20.

⁷¹ *Токарев, С. А.* Цит. съч., с. 44.

⁷² *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 219; СбНУ, 13, 1896, с. 142; СбНУ, 6, с. 90; *Георгиева, Ив.* АЕИМ 776 – II, с. 25, 42; 570 – II, с. 80; 777 – II, с. 17; *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 112; *Иванова, Д.* Цит. съч., с. 56; *Геров, Н.* Речник. Т. 5, 1956, с. 127; Т. 3, с. 133 – навяците са разни диви птици, които грачат нощем в мъгливо и дъждовно време, души на малки некръстени деца.

⁷³ СбНУ, 13, 1896, с. 142; *Матов, Д.* Верзиуловото коло и навите. – *БПр*, 1895, № 2, с. 9 – 11. Във Велешко са три жени („две арменки и една нашенка“), които докарват родилката в несвят, а ако я прекарат през вода – тя умира. Смята се, че живеят далеч през море и далече занасят сянката на болната, която умира след няколко дни, докато се скита сянката ѝ. Избягва се да се споменава името им, а се наричат „майки“. Също когато минавали, жените казвали: „Бегайте, ке поминат слепите кокошки“. Навите били ветроштинье. На нави и надворштиние казват сладки лакордни, сестрички, братиня – СбНУ, 13, 1896, 174, Велес.

⁷⁴ *Маринов, Д.* Жива старина, кн. 1, с. 27; *Генчев, Ст.* Родилни обичаи. – В: *Добруджа*, с. 268; *Чолаков, В.* Цит. съч., с. 116; СбНУ, 30, с. 27; *Матов, Д.* Цит. съч., с. 10; *Архим. Евтимий.* Цит. съч., с. 21.

⁷⁵ До леунката, преди да легне на леглото си, слагат корито, огън и секира, които тя трябва да прескочи три пъти, като казва: „Поминаф вода, не се удавиф, поминаф огън не се изгореф, поминаф секира не се пресекоф“. – (СбНУ, 13, с. 174, Велес). Навейчина е болест, която е във водата – РН, 1912, № 4, с. 112.

⁷⁶ *Георгиева, Ив.* АЕИМ 778 – II, с. 31, с. Пирин, Санданско, 768 – II, с. 56, с. Илинден, Гоцеделчевско. С плацентата (бабино дете, бабито) се постъпва както

при мъртвородено дете или починало след раждане, некръстено. – Генчев, Ст. Родилни обичаи. – В: Капанци, с. 171.

⁷⁷ Леви-Брюль, Л. Цит. съч., с. 267 – привежда пример, когато един португалец бил погребан в Лоанго, но настъпила страшна суша и трупът бил изкопан и изхвърлен в морето.

⁷⁸ В Македония родилната треска се нарича *навивница*, а в Софийско виенето на свят и кръвоизливът след раждане – *навя*, *навие*. Попов, Р. Цит. съч., с. 55; Венедикова, В. Хумата като лекарство. – ИЕИМ, 6, 1963, с. 239.

⁷⁹ Матов, Д. Цит. съч., с. 13; Дражева, Р. Родилни обичаи. – В: Пирински край, с. 383; Шапкарев, К. Сборник, 1, с. 25; Маринов Д. Жива старина, кн. 1, с. 27; СбНУ, 30, 1914, с. 27 – 28. При родилката и детето, които не остават никога сами, трябва да гори огън, защото навите влизат през комина; ако се наложи родилката да излезе вечер – тя излиза, като се покрива с черно, взема с машата горещи въглени, взема и ръжена, слага в пояса си три лъжици, а на мястото, където лежи, оставя бухалка. При родилката са поставени верига, метла, нищелки, подкова, сърп, а върху шапката на детето – червено конче с пробита сребърна пара, а на нейната забрадка – червен конец и синьо мънисто. Някои от предметите, например бърдо, нищелки, метла, се слагат да измамат навите, за да броят, и докато преброят – съмва. Или връзват краката на родилката вечер и като я видят навите, ще кажат: „Това не е нашата майка, ако я вземем, как ще върви с нас, като е вързана“.

⁸⁰ Венедикова, В. АЕИМ 463 – II, с. Златар – Преславско.

⁸¹ Михайлова, Г. Народно облекло. – В: Капанци. С., 1985, с. 160.

⁸² СбНУ, 30, 1914, с. 28; Арх. Евтимий. Цит. съч., с. 21 – 22. Когато тя роди, водата се хвърля, дето не се газе – иначе хваща армене, „дето лудеят в главата на лехусата“.

⁸³ За различни мерки против навясване: Ангелова, Р. Цит. съч., с. 244; СбНУ, 13, 1914, с. 142, Самоковско; СбНУ, 28, 1914, с. 219. За баене – Матов, Д. Цит. съч., с. 9; Генчев, Ст. Цит. съч., с. 268; СбНУ, 8, 1892, с. 159. Баенето има характер на заклинание: „Както бяга от лука и катрана всяко нещо, така да бягат и навите от болната“. Или пък баенето е придружено със „сечене“ на причинителките на заболяването. Баенето може да съдържа и умиловителен елемент, като тези същества се канят да ядат и пият, „където птичка не пей, дето човек не ходи“. Сред магическите практики се среща и лекуването с *навя кост* – кост на животно, умряло по време на раждане или след това. *Лаусо кокалче*, *лехусниче* се носи и като апотропей. Генчев, Ст. Родилни обичаи. – В: Добруджа, с. 286; СбНУ, 21, с. 33. С перушината на *лахутска кокошчица* (квачка, умряла по време на мътене) кадят родилката против лехусите. – Геров, Н. Речник, 1, с. 6.

⁸⁴ Кога умре леунка на гроба до 40-ия ден изливат бардак вода. – СбНУ, 13, с. 174, Велес.

⁸⁵ Според сърби (*некрштенићи*, *невидинићи*, *свирци*, *навје* около Нишава) и словенците (*mávjé*, *pávjé*) те се превръщат в птици, които душат децата, смучат млякото от овцете, носят болести и нощем, като летят, се чува техният писък. У украинците съществува вярването, че некръстените деца се превръщат в *мавки*, *навки*, които имат облика на пилци или други животни, или се превръщат в русалки, ако са от женски пол. В Задкарпатието те се наричат змйтчата. В Полша и Западна Украйна се вярва, че душата на некръстеното или пометнатото дете става *latawiec*. У други народи – немци, французи, също се среща вярването, че умрелите некръстени деца се превръщат в птици и зли духове и ги заравят под

черковната стряха. Вж. Дробняковић, Б. Цит. съч., с. 250; Mosziński, K. Op. cit., s. 627, 677; Матов, Д. Цит. съч., с. 15; Богатырев, П. Г. Цит. съч., с. 280.

⁸⁶ Niederle, L. Op. cit., s. 37, заб. 4, s. 45. Навъ за обозначаване на мястото на умрелите се съдържа вероятно в следните сведения: За поп Еремия се казва „былъ в навех на Верзіуловъ колу“ или „Из навии въскрьсе“, „Из навеи дѣти нас емлют“, „створивъ радость четвереногом в навех“. Б. Цонев. Опис, 2, с. 2, 53; Niederle, L. Op. cit., 37, заб. 5.

⁸⁷ Filipović, M. Navi kod balkanskih slovena. – Leskovacki zbornik 8, 1968, s. 67–75. Същият. Prilozi istoriji etnologije kod Srba. Rad Vojvodanskih muzeja 15–17, 1966–1968, s. 72–74.

⁸⁸ Urbanczik, St. Op. cit., s. 45.

⁸⁹ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 54–55.

⁹⁰ Далъ, Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1965, с. 1018. Според Н. Сумцов. Цит. съч., с. 81, в домонголска Русия нави се наричат вампирите: „в се же лето иде Янка в греки джи Всеволожска и приведе Янка митрополита Ивана скончину, его же (видевше). Людые все рекоша: се навье пришел от года бо до года пребив умре“ (Лаврентиева летопис, 1089). Етимологията на нави се извежда от санск. наз – ‘умирам’; срв. гот. nawis – ‘мъртвец’, nawis – ‘мъртъв’, лит. диал. novis ‘смърт’, лет. диал. navs ‘смърт’. Ecker, R. Zum Problem der baltischslawischen Sprachbeziehungen. Slawistik. Bd. XVII, 1972, S. 607.

⁹¹ Младенов, Ст. Етимологичен и правописен речник на българския книжовен език. 1941, с. 274., от стгр. λέγω ‘лежа’.

⁹² Dukova, U. Op. cit., s. 7.

⁹³ Княжески, З. Болгарские поверия. – ЖМНП, 1846. Т. 2, с. 204–205.

⁹⁴ Цариградски вестник, № 221, 16 април 1855.

⁹⁵ Геров, Н. Речник. Т. 3, с. 81.

⁹⁶ Каравелов, Л. Цит. по М. Арnaudов. Студии. Т. 2, с. 234. Л. Каравелов не прави голяма разлика между „таласъм или морав“ в една своя бележка. За мора съобщава и Цани Гинчев. Моравата в Демирхисарско идва нощем, напада човек в съня му и смуче силата му. Затова, като се види много слаб човек, се казва „близала го моравата“. Демирхисарско – СбНУ, 6, 1891, с. 111; Либяхово (дн. Илинден, Гоцеделчевско) – СбНУ, 36, 1926, с. 163. Мора в Бобошево е нечист зъл дух и напада човек, чието тяло е заело неправилно положение при сън. Казват „мори го моравата“. В този район се дава и сведение за произхода на моравата – тя е от мъртвец, който не е гледан добре или недобре погребан, душата му не е отлетяла, а напада живите и ги мори. Стойчев, Т. Родопски речник. – В: Българска диалектология. Т. 2. С., 1965, с. 209–210.

⁹⁷ Горов, Г. Странджански говор. – В: Българска диалектология. Т. 1. С., 1962, с. 110.

⁹⁸ Цонев, Б. Опис, 1, № 273.

⁹⁹ Дукова, У. Названия на демонични същества от общослав. mor – в българския език. – В: Език и поетика на българския фолклор. С., 1980, с. 112. Мара у украинците е олицетворение на нещо злое, белорусите, главно от западните области, частично я познават и се среща изразът: „Мара душила“. У русите образът е твърде неясен, като привидение, което нощем преде при луна. С мара се свързва и марок в руски и украински поверия. Същият корен се открива и в кикимора – неясен образ, вреден, но не много опасен, който разваля женските работи, притеснява кокошките; според белоруски вярвания тя е произлязла от

некръстени момичета. *Моравица* според украинците изпраща епидемия по добитъка, а морок – безумие; *Токарев, С. А.* Цит. съч., с. 104; *Максимов, С. В.* Нечистая неведомая и крестная сила, с. 61 – 63; *Зеленин, Д.* Цит. съч., с. 25. У сърбите мора е вещица, която се е зарекла да не яде хора, а само да ги натиска нощем. Може да се превръща в прилеп, мишка, котка. Влиза през ключалката, дави и души спящите, пие кръвта им, особено на децата. Според молдовците мъртвите *стригои* – *морой, муронь*, в които откриваме същия корен, са покойници, в които влиза нечиста сила, и смучат кръв. – *Дробняковић, Р.* Цит. съч., с. 25; *Караџић, В.* Српски речник. 3, Београд, 1898; Молдоване. Цит. съч., с. 270. В новогръцките вярвания мората е ламя с големи владения. Излиза само нощем и с голяма сила притиска спящите навън. – *Rodd, R.* Customs and Lore of Modern Greece. London, 1892, p. 187.

¹⁰⁰ Дукова, У. Цит. съч., с. 111.

¹⁰¹ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Цит. съч., с. 57, 197.

¹⁰² За обичая вж.: СбНУ, 28, 1914, с. 434; СбНУ, 7, с. 223; Геров, Г. Цит. съч., с. 109; Геров, Н. Речник. 3, с. 18.

¹⁰³ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Цит. съч., с. 86 – 87. В древноруски паметници и руски говори – *лихо, лихой* 'зъл дух', 'зла сила', дявол, беда, нещастие, болест, 'лихие' 'гнойна язва', лихой 'кожна болест', цирей. За връзката между лих и лишей, болест от зло действие, урочасване – *Меркулова, В. А.* Народные названия болезней. – В: Этимология. 1970. М., 1972, с. 198 – 199. В Странджа 1 – 3 февруари, дни, почитани в чест на св. Богородица, се наричат *лихите дене* и строго се почитат, за да не се раждат деца и домашни животни с дефекти. В българските говори: *лишия* 'лъжа, мамене', *лишей* 'болка, струпей' – Геров, Н. Речник, 3, с. 18, лихий, комуто всичко е криво, коварен, своенравен – Геров, Н. Речник, 1, с. 16.

¹⁰⁴ За балканския произход на думата стопан – *Dikova, U.* Op. cit., s. 44.

¹⁰⁵ СбНУ, 4, 1891, с. 110; *Вакарелски, Хр.* Бит на тракийските..., с. 305. В Битолско, с. Кръстоор и Ращани имат за пазители смок, а Довледжик – голяма безвредна змия. Стопанът смок на Ращани имал глава на сом, козина по тялото като на бивол; помнел се от деди и прадеди да ходи все из селския синор, без да минава в друг, да шета свободно из лозята и да си свири. СбНУ, 8, 1893, с. 210; СбНУ, 10, 1894, с. 115. Често сайбията се явява като жена, невеста, като дете и др. Интересна практика съобщава Н. Хайтов: всяка чешма си има сайбия – невеста, голо детенце. Оставят петали (подкови), клинци, ечемичени зърна, конци – сайбията да подкове коня си, зърната да го нахрани, конците – невестата да върже плитките си. Също така не се отсича старо дърво, ако се отсече, то трябва да се запали свещ и да се измоли от сайбията прошка... Добринки, сладки, меденки, които извоювали берекета, са заселени в огнището, в едри дървета, край ниви, извори. За тях двама души *лефтер* и *лефтерица* 'ерген и мома' колят курбан на прага, като кръвта трябва да изтече там. *Хайтов, Н.* Миналото на с. Яврово. С., 1958, с. 165. Успоредно с представата за стопана като змия той се среща и в образа на антропоморфно същество. – СбНУ, 38, 1930, с. 18.

¹⁰⁶ Маринов, Д. Жива старина, кн. 6, 1907, с. 43; Гинчев, Ц. Общ труд, 3, с. 64.

¹⁰⁷ РН, 1912, № 9, с. 103; Шишков, Ст. – РН, 1909, № 6, с. 164. Вж. раздел „Змия“ в гл. I на Каранов, Е. Змеят (аджер) и змията (зъмь) в българската народна поезия. – ПСп, 1884, № 9, с. 129. Подобно вярване е запазено и в Самоковско – змията се нарича *къщодомник, домовник, стопанка, къщница, домакинка*. Тя не се убива – „оти она е домовница, варди къщата“. Живее под

огнище и под прага. Не се явява, „ако се яви не е арно“. В с. Марица се вярва, че излиза само на Благовец, но не я види никой и брои хората: „ако некой го нема и остане непреброен – ке умре“. От трапезата на по-големите празници ѝ се оставя ядене. *Шопова, Р.* Цит. съч., с. 126. В Ловешко съществува представата, че смокът е стопан на къщата и на селото. Но не всяка къща има такъв. Където има смок, трябва да му се оставя паничка с мляко. Ако го убият, разсипват къщата. Има смокове, които живеят под мостовете. Ако се убие такъв смок, наставка суша. В Битолско се вярва, че всяка къща си има *стихя*, същество, което се явява като безвредна змия. Къща без стихя е нещастна. Тя живее вътре в къщата като неин паза; такава стихя имат имотите и закопаното имане. Ако тази стихя е смок, той се хвърля върху човека и го бие с опашката си, а от жените, които кърмят, насила суче мляко. За Охридско също се вярва, „оти и в секоя кука имало толосом – вардач на кукята. А той бил един смок, шчо го викет домошар или домакин. За него велеет ушче, оти било греота да г'оперит човек“. – СбНУ, 12, 1895, с. 126 – 127; Във Велешко – „секоя кука има сайбия. Сайбиите са сенища“. Явяват се като старци с бели бради и бели алица. На места сайбията е змия. Дене шетат из тъмните места по къщата, а вечер навсякъде. – СбНУ, 9, 1893, с. 130. В Гюмюрджинско се вярва, че всяка къща е „стопанена“, има стопан. И добро, и зло прави, но повече зло. Той е невидим. Понякога тропа по тавана, размества покъщнина. Явява се насън на някого на домашните като човек или като змия пропълзява, което означава смърт. Не трябва да се убива змията, което носи смърт за някого (*Арнаудов, М.* Студии, 2, с. 230). В един район на Средните Родопи (Девинско, Давидковско) се вярва, че когато къщата запустее, тя се *подстопанява*, т.е. в нея се заселват разни духове. В Девинско стопанът е змия или невидим човек. Като влизат чужди хора, стопанът тропа. Къща, в която не живеят хора, се нарича *остопанена*, *подстопанена*. В нея са духовете на умрелите, които са превърнати в стопан. И там се чува хлопане. *Ст. Шишков* пише, че „ката къща и ката дърво си има един ступан (змия с две глави), и който се случи да пребие такъв ступан, умира. Когато измрат хората в една къща и запустее, „тя жинясва“ – в нея влизат *джинове* и други зли духове. Не е хубаво да се сече дърво до параклис, защото в него седи светецът. При изселване от с. Арда, Смолянско, хората построили къщичка за стопана. Запис на Н. Дамянов, ОИМ – Смолян.

¹⁰⁸ За вярвания и обичая вж.: *Чолаков, В.* Цит. съч., с. 112; *Пасков, В.* Стопанова гозба. – СбНУ, 14, 1897, с. 185. Според Чолаков в с. Скребатно всяка къща има *наместник* (таласъм). Един ден в годината, в понеделник на големия месец правят гозба – непременно кокошка, която се коли на огнището. Нищо, дори и кокалите не се хвърлят от нея, след като се изядат. Обичаят се прави само от жени скришно от мъже. Присъстват само три външни жени, които не трябва да са вдовици или втори път женени. Най-старата жена благославя: „Е, зете, добре се собрахме на наместникова трапеза. Да е имовит, да е становит, да е яковит, да е домовит. Сух да излязва, росен да дохожда“ – *Коледаров, П.*, Цит. съч., с. 117. При пълно мълчание се коли „голочерен брав“ във вътрешна ниска стая със земен под, където заравят всичко освен месото, което се вари и яде в пълно мълчание.

¹⁰⁹ Така например с. Драглище, Разложко, имало 12 големи бряста и който посегне да ги отсече, схваща му се ръката. Те били самовилски. В тях живеели самовили и пазели селището от чума. *Гинчев, Ц.* Труд, 2, 1888, с. 952.

¹¹⁰ *Княжески, З.* Цит. съч., с. 204 – 205.

¹¹¹ Каравелов, Л. Цит. по М. Арнаудов. Студии, 2, с. 234. Вярването в таласъм се среща на цялата българска етническа територия. Според едно вярване в Охрид *толосомът* е невидимо животно с голяма сила, живее в много стари сгради, най-вече черкви, и се явява нощем. В такава толосомлия черква в Охрид не венчават и кръщават – едно дете кръстено се превърнало в теле, а младоженци в юнец и юница. Таласъм има във всяка къща, „вардач на кукята“. Той бил един смок, шчо викат домошар, или домакин, и е грехота да го бият. *Шапкарев, К.* Сборник, с. 8 – 9, 51 – 52; В Самоковско (СбНУ, 2, 1890 с. 191) се разказва, че нощем, докато не са пропели петли, по чешми, мостове, кладенци, някои развалени къщи и пусти домове ходел таласъм и ако намери човек, го възсяда, души го, разкарва го. Таласъмът се преправял на мечка, жена, патка и куче. Таласъмите са лоши духове и според вярване в Прилеп те са като вампирите и вещиците. Таласъми се вестявали нощем във вид на волове с големи рога и страшни очи, там където имало закопани хора, убити от харамии – (СбНУ, 3, 1890, с. 158).

¹¹² Геров, Н. Речник. Т. 5. С., 1904, с. 321.

¹¹³ Каравелов, Л. Цит. по М. Арнаудов. Студии, 2, с. 235; Геров, Н. Речник, 1, с. 112; Каранов, Е. Няколко думи за Кадин мост. – *ПСн*, 1884, № 7, с. 133.

¹¹⁴ Геров, Н. Речник, 1, с. 112. Такива разкази са записани както от Западна, така и от Източна и Северна България. В Северозападна България, Ломско, Видинско, Врачанско, се вярва, че всяка къща, мост, чешма има таласъм, който в глуха доба се явява като куче или друго животно и дави човека. Когато се строи воденица или мост, за да бъде основата им трайна, зазижда се човек – мъж или по-често жена, които са млади. Премерват скрито сянката и я слагат в зида. Човекът умира, но сянката му остава в темела. Сянката се явява всяка нощ точно в полунощ, душата плаче, вика, а ако през това време мине човек покрай воденицата или моста, тя се преправя на коте, заек, мечка, вълк и напада човека. Това е таласъм. Според съобщенията на *Иречек, К.* (Княжество България, т. 1, с. 112, т. 2, с. 604) в цяла България е разпространено предание, че никоя каменна постройка не успява, ако не се зазида в основите ѝ агне, петел, или дори човешка жертва. Измереният човек умира и става таласъм на тази сграда. *Е. Каранов* (Няколко думи за Кадин мост, с. 133) също бележи, че много пъти вместо самата жертва в основата се зазижда сянката ѝ. Той предава и вярването, че някои мостове, бани, кладенци искат всяка година жертва, курбан и затова, който се напие първи път от някое кладенче, трябва да хвърли някоя пара в него или да закачи някакво пашкулче на храсталака върху кладенчето. Според поверията в Търновско и Горнооряховско таласъмът е обитател на чешми, кладенци, големи здания, дървета и е станал такъв от зазидан човек, който се явява нощем до първи петли. Ето какво съобщава П. Р. Славейков (СбНУ, 3, 1890, 162 и сл.): Широко разпространено е вярването, че новопостроените сгради искат курбан. Това се отнася особено до черквите, които още при тяхното освещаване вземали жертва. Също така се разказват много случки за хора, за които се твърди, че са умрели, защото са били вградени сенките им. Майсторът отмерва сенките им с конец, тръстика или пръчка, поставя ги в темела и ги зазижда, а човекът започва да съхне и вехне, като накрая умира и става таласъм. Той поддържа сградата да не се руши. Явява се нощем ту като човек, който плаче, пее, смее се или свири, ту като някакво животно. На него не трябва да се проговаря – по този начин се избавят от него. В противен случай, който му проговори, ще се разболее и може да умре.

¹¹⁵ Басанович, И. Материали по санитарна етнография на България, с. 76.

¹¹⁶ Вярва се, че „таласъмът излиза в потайна доба и мъчи, дави пътниците. Ако пътникът не е страхлив и сграбчи таласъма животното за ушите, в ръцете му оставал казанът с парите. *Георгиева, Ив.* АЕИМ 661 – II, с. 37, 51; 570 – II, с. 44. В Девинско (с. Ягодина) при закопаване на имането се оставят части от куче и въже, които се превръщат в змия.

¹¹⁷ *Георгиева, Ив.* АЕИМ – II, с. 39, 45; 776 – II, с. 8, 16; *Арnaudов, М.* Студии..., т. 2, с. 238, заб. 54. За пепелта в някои гадания и обреди. – *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 133, 308, 359, 372. Пепелта през мръсните дни се събира, за да не я лижат вълците, тъй като стават силни и много опасни; с тази пепел ръсят растенията против паразити. *Примовски, Ан.* Общност на някои обичаи у родопските българи. – В: Народностна и битова общност на родопските българи. С., 1966, с. 179.

¹¹⁸ *Генчев, Ст.* Трудови обичаи и обреди. – В: Добруджа, с. 356; *Симеонов, Н.* Цит. съч., с. 68.

¹¹⁹ *Георгиева, Ив.* АЕИМ 778 – II, с. 36, 52; 776 – II, с. 42. В Девинско мястото определят с ръсене на пепел. Когато се започва да се копае, се полива с вода, в ъглите слагат жито, пари. Животното се коли върху камък на десния ъгъл, като с кръвта се обикалят четирите ъгъла или пък тя изтича, дето е клано. В с. Змейца се коли там, дето ще бъде вратата. Костите се заравят в земята. Задният крак на животното не се връзва, за да може да ходи и пази къщата. – *Манов, Г.* Трудови обичаи в Девинско. – АКЕ. Интересен е обичаят, описан в края на XIX в. за Западна България. Взема се мълчана и неначета вода и се слагат билки, брани на Еньовден – иглика, вратика, комунига, чемерика, перуника, росен и тинтява. Водата в медника се покрива с нов месал, поставя се посред новото гумно. Баба гола-голеничка през нощта сипва вода от медника като ограда в изкопаните копки и заклева самодиви, юди, змейове:

Самодиви, самовили,
и вие, лоши юди,
и вие, бели русалки,
сиви шарени змейове!
Ако сте тук седели,
ако сте тук дворили,
съг си бежете пусто горо,
пусто горо тилилейско!

Това заклеване се повтаря при всяка копка, а на мястото, дето ще се копае яма за къщата, там се сипва вода наоколо със същото заклеване. После изкопава по-дълбок трап и заравя в него билките – това място ще бъде дръвник и там никой не смее да спи. Когато положат четирите камъка, ръсят ги с вода и най-възрастният мъж посяда на тях. Там, където ще бъде огнището, след поръсване с неначета вода с билките се закопава една плоча. След като билките се закопаят под плочата, огнището вече се смята за недостъпно за духовете. После две момчета донасят огън и пепел от две роднински къщи, а най-старата поръсва плочата с неначета вода, подклажда огън и благославя. Според цвета и посоката на пламъка гадаят за бъдещето. – *Маринов, Д.* Народна вяра..., с. 5 – 6, 10, 14.

¹²⁰ СбНУ, 9, 1893, с. 130; *Манов, Г.* Цит. съч., с. 77. Аналогични са и обредните действия при изграждането на кладенец, които отразяват усвояването и доместикацията на пространството. Вж. *Богданова, С.* Кладенец – културен факт в бита на патриархалното село. – БФ, 1984, № 1, с. 53.

¹²¹ *Георгиева, Ив.* Народен мироглед, с. 474.

¹²² Маринов Д. Народна вяра..., с. 105.

¹²³ Пак там.

¹²⁴ Теодоров, Е. Древнотракийско наследство в българския фолклор. С., 1972, с. 110 – 113.

¹²⁵ Стаменова, Ж. Южнославянските обичаи, посветени на закрилника покровител. – В: България в света от древността до наши дни. Т. 2, с. 571 – 575.

¹²⁶ Названието таласъм произхожда от гр. τέλεσμα – жертва, оброк във форма telsem (таласъм) и познат у турците в значение на талисман – магически предмет, който носи щастие и предпазва от злини. Според М. Арnaudов таласъм у нас води произхода си от турската форма, която търпи еволюция на значението на индивидуална демонична сила.

¹²⁷ Арnaudов, М. Студии, 2, с. 230, 261. В Драма един грък не можел да живее в новопостроената си къща, защото всяка вечер идвал стопанът (ναϊκοκύρης), размествал покъщнината, отварял прозорците и бил принуден да я напусне.

¹²⁸ На остров Кипър стопанът се нарича τόλακας, δαίμων τοῦ τοποῦ. – Lawson, J.C. Op. cit., p. 260 – 270. Тази представа е вероятно още от класическо време във връзка с „пазачи на къщата“ във вид на смоци. В областта Чеч – Югозападни Родопи, например вампирът се нарича топек.

¹²⁹ Pamfile, T. Op. cit., p. 17 – 18.

¹³⁰ Померанцева, Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 95. и сл.

¹³¹ Пак там, с. 111 – 115, 176 – 177.

¹³² В Галиция наричали домашния дух *дид*, *дидко* – педя висок с голяма глава и дълга брада. В Словакия и Полша домашните божества били наричани *лудки* – малки човечета, а лужичаните си представяли кобуд като малък мъж, който можел да става сврака и теле. Според поляците съществували и други домашни духове – *крошиета*, които били малки, дребни на ръст човечета с червени шапки. Чехите почитали и *скишитек* – домашен дух, който се явява нощем в различни образи. Литовският *каукас* също е джудже с брада и червена шапка. Според Е. Тодоров. Цит. съч., с. 139 – 141 – у източните и западните славяни не е имало култ на прадеда като родоначалник или като човек с особена, изявила се сила, който именно поради тези качества остава закрилник на семейството и рода. Представата за българския стопан не се е зародила върху същата основа, на която се зараждат представите за домашните духове у източните и западните славяни.

¹³³ В Бранденбург *Drak* лежи на мека перушина, на коноп и се храни с каша от просо. В Швеция и Дания се нарича *Niss* и има същите функции да помага, да защитава домашния добитък, имот, хранят го (особено срещу Рождество) с каша, мед, мляко. Ако забравят да го нагостят, той се разгневява. Според сведенията на Гордлевски *Ев бекчеси* е дух в образа на невидима голяма змия или чер арапин. Живее в пусти къщи, развалини. Наказва този, който извърши нещо в сградата. Също така се вярва, че в някои къщи живеят добри и лоши *джимове* (духове) господари. Господарят на небето, *тарла-бекчеси*, също има вид на голям змей. Гордлевский, В. А. Из османской демонологии. – ЭО, 26, 1914, № 1 – 2, с. 15 – 19.

¹³⁴ Арnaudов, М. Цит. съч., с. 264.

¹³⁵ Пак там, с. 265. Той смята, че наместникът в Родопите е дух на някой покойник и името му означава, че е обитател и покровите на мястото. В неговия образ продължава да живее душата на някогашния стопан, родоначалник на семейството или за другата. Това е отразено и в обредите в негова чест.

¹³⁶ Пак там, с. 278; Зеленин, Д. Тотемы деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М. – Л., 1937, с. 4; *Eliade, M. Zalmoxis. P.*, 1972, p. 164.

¹³⁷ Зеленин, Д. Цит. съч., с. 16. Той привежда различни исторически сведения за вграждане, на хора. В древността вграждане на хора в градове се приписва на Ал. Македонски, Август и Траян. По-късно Номоканонът предвижда наказание за онези, които зазидат човек в основите, и съветва в основите да се слага глиган, бик или козел. Практиката за погребване на хора в някои сгради, градски кули и стени е била разпространена по целия свят – известна е и в Индия, о-ви Фиджи, Суматра, Средновековна Европа и др.

¹³⁸ *Lawson, J. Op. cit.*, p. 265; *Rodd, R. Op. cit.*, p. 168. Тројановић, С. Главни српски жертвени обичаји. – СЕЗб., XVII, 1911, с. 58; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 213; Миличевић, М. Живот срба селяка. – СЕЗб, I, с. 356.

¹³⁹ Арnaudов, М. Студии, т. 2, с. 283.

¹⁴⁰ Зеленин, Д. Цит. съч., с. 33. У руснаците при влизане в нов дом се коли кокошка на прага, която не ядат, и пръв влиза най-стариият, а украинците пускат да пренощуват черна кокошка и петел.

¹⁴¹ Тројановић, С. Цит. съч., с. 54.

¹⁴² Според сведения на католическите мисионери от жертвата за самодивите заравят пред външната порта или огнището. Мисионерът Пициканела (1825 г.) поръчал на всички да копаят под прага и огнището и да му донесат намереното. Донесли му цял куп от глави на петли, кокошки, агнета, глава на козел с венец. Г. С. Раковски (Показалец, с. 34) пише, че според старите баби забитите на кол глави на животни предпазват „от злини и зли духове“. Чолаков, В. Цит. съч., с. 43. В Панагюрско по плетищата на колове набождат конски глави, „на които обичат таласъмните да стоят, за да им не правят злини“. Арnaudов, М. Цит. съч., с. 296. За обичая да се слагат волски черепи над входните врати у старите гърци пише Теофраст, а набучени на кол конски и волски черепи се срещат по колиби и огради у съвременните гърци. Конски и овчи черепи се забучват в обори и пчелини в Босна и Херцеговина, а башкирите прикрепят конска глава на дърво в пчелина. Същото вярване и обичай да се поставя конски череп на дълъг прът в полето съществува и в Северен Кавказ.

¹⁴³ Свареното жито и хлябът са най-любимата храна („най-угодни“ и „най се намират“) на мъртвите. – Ценкуловски, Н. Обредни хлябове от гр. Койнаре. – БФ, 1978, № 4, с. 60. По задушниците и тенджерите не се захлупват – душите да си хапнат от парата. Хаджиева, Р. – запис за Годечко.

¹⁴⁴ Георгиева, Ив. Народен мироглед, с. 470. За типологични поверия за отъждествяване на сянката и душата – Леббок, Дж. Цит. съч., с. 159. Според туземците на о-в Фиджи човек има две души – неговата собствена сянка, която отива в ада, и неговия образ, отразен във вода, огледало, който остава до мястото на смъртта.

¹⁴⁵ Според българските поверия до средата на XIX в., щом магьосницата (врачка, ченкарица, измамница, маджиянка, бродница) заспи, душата ѝ излиза като жълто-черна пеперуда вещица. Лети цяла нощ, смуче кръв на хора, деца и добитък. Връща се до първи петли и тялото оживява. Ако някой обърне тялото ѝ, душата ѝ не го познава и не влиза, а остава като нечист дух, като пеперуда лети и се вижда пламък. Маринов, Д. Народна вяра..., с. 214. За вярвания в магьосници у други народи вж. *Mosziński, K. Op. cit.*, s. 646 и сл. Според сърбите душата е лептир, муха, птица. Като видят лептир вкъщи, смятат, че е вещица. Според Дж. Леббок. Цит. съч., с. 157, представата, че душата надживява тялото, се заражда от това, че живите виждат насън умрелите.

¹⁴⁶ Стоянов, М. Опис, 2, с. 422, № 1088; Велецкая, Н. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции. – МФ, 1969, 3 – 4, с. 317; Любенова, И. Особенности на надгробните „къщички“ от района на Троянския Балкан и Габрово. – Векове, 1986, № 5.

¹⁴⁷ Функционалността на надгробното съоръжение се подсилва и от хтоничната семантика на камъка (да припомним превръщането на хора в камък, обичая в Родопите на Сурва да се внася камък в къща, дете има гурбетчия). Поставяне на камък при символично погребение (без труп) е засвидетелствана практика. Вж. и Сл. Зечевић. Култ мртвих..., с. 151. В Годечко при погребение-сватба попът венчава неженения мъртвец за камък.

¹⁴⁸ Mauss, M. Sociologie et Anthropologie. P., 1965, p. 165.

¹⁴⁹ До Духовден не се ядат череши, до Петровден ябълки, до Преображение – грозде.

¹⁵⁰ Тук можем да отнесем поминалния характер на трапезата на Бъдни вечер; деият след обичая Светец е посветен на мъртвите; посещаване гробовете на починали родители преди сватбата за прошка; раздаване великденски яйца за душите на умрелите, хората за мъртвите, които се играят на Великден, и др. Особен интерес представляват обичаите на Велики четвъртък във Видинско и на Връбница и Спасовската задушница в Добруджа – жените палат огньове и изливат котли вода в чест на мъртвите и вероятно с молба за осигуряване на дъжд. Генчев, Ст. Погребални обичаи. – В: Добруджа, с. 334. В чест на мъртвите се играят хора и пеят песни на Лазаровден и Великден. Кауфман, Д. Погребални и поменни елементи във великденските песни. – БФ, 1982, № 2, с. 11 – 25.

¹⁵¹ Спасовден е Великденът на умрелите. Тогава се боядисват яйца и раздават рано на гробищата.

¹⁵² Попов, Р. АЕИМ 880 – II, с. 79.

¹⁵³ Семенов, Ю. Как возникло человечество. М., 1968, с. 396. Лунс, Ю. Происхождение вещей. М., 1954, с. 348.

¹⁵⁴ В очите на австралийците смъртта никога не е естествена. – Levi-Bruhl, L. Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. P., 1963, p. 19.

Ако човек умре, без да е ранен, смята се, че е жертва на магьосничество, защото представа за естествена смърт не съществува: Леббок, Дж. Начало цивилизации. СПб, 1876, с. 163.

¹⁵⁵ Вунд, В. Миф и религия. СПб, 1906, с. 105.

¹⁵⁶ Покровът на мъртвеца в с. Браковци, Софийско, има две допълнителни парчета „крила“ – „за да хвърчи душата“. Запис на Р. Хаджиева и на Д. Тошева – АКЕ.

¹⁵⁷ Смъртта и раждането са в огледална симетрия, а всеки преходен обред се осмисля като смърт и ново раждане. Тази идея, залегнала в семейните обреди, обяснява и техните общи белези. Тук ще припомним някои – „опасността“ и ритуалната нечистота на родилка и млада булка, траурните елементи в облеклото на родилката, табуизация на имената, обредното оплакване при сватба и смърт; обредно постригване на детето, бръснене на младоженеца и сплитане на невестата като разделяне с предишното състояние; обредното окъпване; съвместното угощение и даруване като обреди, утвърждаващи личността в новата социална среда. Магически характер получават предмети вследствие дошир с отвъдния свят – вещите при покойника носят плодородие и пазят от зли сили или подобно на частите на кумовото дръвце и сватбеното знаме. За общите елементи в семейните обреди – Иванова, Р. Единство на семейната обредност. – В: Обреди и обреден фолклор. С., 1981, с. 29 – 51.

¹⁵⁸ Токарев, С. А. Ранние формы религии. М., 1964, с. 274, 277.



Свещено дърво в Странджа

Пета глава

Следи от езическата митология в народния християнски култ на светците

Въпросът за приемствеността между езическото и християнството в догматиката и в ритуала е твърде сложен и се нуждае от специално проучване. Тук само ще бъде отбелязано, че такава приемственост съществува и се открива на различни равнища – и в църковната обредност, и в битовото всекидневие, и в християнския култ.

От една страна, езическите представи съжителстват с християнските и се осмислят като християнски. От друга страна, официалният култ се пречупва и осмисля в народното съзнание на битово равнище съобразно с народното светоусещане.

Важна черта в ми­рогледната и празничната система е народното и битовото осмисляне на християнските светци. Празниците в народния календар фиксират наблюдения над повтарящите се състояния на природата, които са от значение за селскостопанския труд, фиксират периодите на селскостопанската дейност и свързаните с нея обреди. Канавата за календара образуват житийните дати на християнските светци. Много от тях, които са наследили езически култове, запазват своята жизненост като покровители на важни стопански дейности. Освен това те служат като ориентир за селянина в годишните сезони и поминъчните дейности.

В настоящия раздел ще се спрем само на някои християнски светци, които са наследили езически, антични и славянски култове.

Перун е балто-славянското божество на гърма и мълни­ята. Според Прокопий Кесарийски (VI в.): „славяните признават един владетел на тази вселена, един бог, творец на мълни­ята. На него принасят жертва волове и други животни“¹. При сключване на

договори русите се кълнели в Перун и Велес. Негови статуи били издигнати на един от киевските хълмове до княжеския дворец и в Новгород, които след приемането на християнството били унищожени. Старите ръкописи съдържат сведения за почитането на Перун, за една жизненост на неговия култ и след приемане на християнството. В апокрифа „Ходене на Богородица по мъките“ (XII в.) се съобщава, че езичниците били наказани, защото смятали Троян, Хорс, Велес, Перун за богове, а те били хора. В „Апокалипсис на св. Апостоли“ (апокриф XVI в.) се казва, че по-напред хората се покланяли на Перун, Хорс, Дий (Зевс), Троян².

Следи от култа на Перун се откриват в ономастиката на славянските народи³. Белемнитите – гладки камъчета, които се смятат за стрелите на бога, за паднали в земята мълнии – се наричат у белорусите *перунова стрелы*, у пол. *kamień piorunowy*, *kamyszek od pioruna*, у белорусите *пярун* ‘гръм’. Особено богата в това отношение е южнославянската топонимия: планина Пирин и с. Пирин, хълм Перин до Пещера, Перунов връх в Истрия, връх Перун в Босна, пл. Перун в Далмация. За известна връзка с бога указва названието на цветето *перуника*, *перунига*, *пеперуда* (*Iris germanica*), което в Дубровнишко се нарича *богиша*, име Перуна и др.

Денят, свързан с Перун, вероятно е бил четвъртък. У балтийските славяни той е наречен *Perundan*. Четвъртък има определена роля в бита на южните славяни като хубав ден, ден, свързан с важни сватбени обреди. Специално у нас против градушка се почитат седемте четвъртъка от Великден до Спасовден, което също показва известна връзка с бога на гръмотевицата⁴.

В „Сокровище детям“, ръкопис от Западна България от края на XVIII в., мълнията е наречена *перун* („Цар Ерасмий бил поражен... молниєю (перуном)...“). В стбълг. превод на Александрия – Зевс, бащата на Александър Македонски, е заменен от Перун („син божи на великия Перун, цар Александър“)⁵. Извънредно интересно е и съобщението, което се съдържа за почитането на Перун в „История во кратце о болгарском народе“ на йеромонах Спиридон, XVIII в.⁶ В нея се казва, че българите почитат Перун „като при бездъждие се събират юноши и девиси и избират един юноша или девица, обличат го в мрежа като багряница, оплитат му венец от бурени в образа на крал Перун и ходят по домовете като играят и пеят и често споменават този бес и поливат себе си и този Перун с вода; безумните люде им дават милостиня, а те, като я съберат, купуват ястие и питие и правят трапеза, ядат и пият за слава на този Пеперуд...“.

В българската обичайна практика при суша се прави *пеперуда*. Основното обредно лице е *пеперудата* – чисто момиче, недостигнало полова зрелост, най-често сираче, което се окичва със зеленина. Заедно с други момичета на същата възраст обхождат домовете. Застанали в кръг, девоите изпълняват песни с молба за дъжд към Бога или св. Илия, а стопанката ръси или залива пеперудата с вода през решето. След обливането домакинята изнася брашно, яйца, сложени в сито, което после търкулва, и така гадае за плодородие: ако се захлупи, ще има добра реколта. Често едно от момичетата носи котле с китка и ръси.

*Пеперуда лятеше, лятеше,
на Богу се молеше.
Дай, боже, дъжд,
да се роди пченица,
да се роди ръжица,
на сираче колаче,
на пътника комаче.*

(Пирински край, с. 453)

С вода обливат всеки, когото срещат, накрая събличат пеперудата в река, където се мият, и заедно изяждат събраното. В Северна и Югоизточна България обичаят се съпровожда с друг обичай за дъжд – *Герман*. В основата на обреда пеперуда е обливането с вода като имитативно магическо действие.

Възможно е този обичай, който през началото на XX в. се използва само при засушаване, някога да е бил календарно прикрепен, най-вероятно на Велики четвъртък, както свидетелстват някои данни от Североизточна България. Също така изискването обредното лице да е сираче е късно и говори за отмиране на обичая. На някои места обредната роля на пеперудата се изпълнява от момче, което се потвърждава и по-ранните известия⁷.

В цялата сложност за разкриване същността на явлениято напоследък бяха изказани интересни мнения относно етимологията на названията за обреда и обредното лице. Според някои изследвания те са образувани от редупликация на корен, с който се означава богът гръмовержец Перун: бълг. *пеперуда*, *пеперуга*, рум. *păpăruda*, *păpăluga*, арум. *pirpirina*, алб. *perperone*, сръбх. *пеперуша*, гр. *περπερίνα*, *περπεροῦνα*. Прототип на всички тези образувания е *Perperuna*, производна форма женски род от *Perunъ* и удвоен корен. Елементът *руда* се приема за вероятна тракийска по произход съставка (която се открива в името на самодивата Гелмеруда). Второто название на описания обред и обредно лице, които се срещат в Западна България – *додола*, *дудола*, *вай-дудуле*,

дудулица, сръбхв. *додола*, арум, *dodola*, рум. *dudole*, алб. *dudule* – се приема също за стоящо във връзка с епитета на Гръмовержеца (запазено в литовското табуирано име на Перкунас: *Dundulis*, *dundenti* – гърмя)⁸.

В последно време се лансира идеята, че на Балканите като бог на гърма с корена *-пер-* вероятно е бил почитан и Тракийският конник; ако се съди по оброчна плоча от Варна, *Περκους*, *Περκωνίς* е епитет на Хероса. Вождът на траките Пейрой, наречен у Омир *Πείρω* *ἥρω*, поражява врага с огромен остър камък, се отъждествява с *Ἥρω* *Πέρκω* и *Ἥρω* *Πέρκων*⁹.

В християнската епоха езическият бог на гръмотевицата Зевс е заменен от св. Илия. В официалната християнска литература св. Илия е дъждоносец, а в народните представи е и гръмовник¹⁰. Върху неговата иконография вероятно влияние е оказала тракийската представа за Зевс, който само в земите на траките се почитал на колесница¹¹. Вероятно този образ е бил пренесен и у другите славянски народи.

*И дойде свети Илия,
си скоя кола огнена,
си прегне конъи четири,
четири конъи крилати,
та си отиде на небо.*

В мотива за деленето на света между светците на св. Илия се падат гръмове, трескове, „летни облаци, летни гръмотевици“.

*Паднали му се летни гръмотеви,
паднали му се летни трескавици.
Да си лети под синьото небо,
да си лети със тъмните облаци,
да събира мъгли и облаци,
да заключава в Черното море,
да заключава, още да отключва,
да си дава роса и дъждове.*

(СбНУ, 28, 510)

Според народните представи св. Илия ходи по небето със златна колесница и преследва ламята, която пасе житата. Светкавиците се образуват от огнените стрели на св. Илия по ламята, от копитата на конете или от огъня, който излиза от ноздрите им¹². Св. Илия като гръмовержец е запазил черти и атрибути на индоевропейския бог на гръмотевицата. Съществува обичай на Илинден да се коли на прага старият петел, наречен *баща*, като по него се гадае за здраве и плодородие и се оставя *нов баща*¹³. Там, където се прави

общоселски курбан, се коли най-често бик. Керемидарите срещу Илинден правят колела от неизсушени керемиди (а колелото е слънчев символ), които били от колата на св. Илия, с която той гърми¹⁴.

Петелът като жертва на св. Илия е познат и у сърби, и гърци¹⁵. Той е слънчев символ, почитан и у славяните. Свързва се с представите за слънцето, възвестява настъпващия ден, по него се определя времето през денонощието и се гадае за метеорологичното време.

Растението, свързано с бога на гръмотевицата – дъбът, който расте по хълмове, откриваме в култа на Зевс, Тор, Перун, Перкунас. Също св. Илия се почита по хълмове, обрасли с дъб. У сърбите дъбът се нарича *грмика*, дъбова гора – *грмова*, а с названието *грмика* е известен у нас в Златоградско. В чест на св. Илия у южните славяни бикове и телета се принасят в жертва на хълмове с дъбови дървета.

Връзката на св. Илия с гръмотевицата проличава и във вярването на българи и сърби, че ако гърми на Илинден, лешниците и орехите ще са кухи.

Календарна митологема, с която се обяснява настъпването на суша, е отразена в народното песенно творчество:

*Разболял се гръмовник Илия,
та е лежал девет годин.
Девет годин не повея,
не повея хладен ветреца,
девет годин не зароси,
не зароси росна роса.*

По съвета на Божя майка неговата сестра му дава мляко от кошута и той оздравява:

*Къ е пийнал пресно млеко,
къ е пийнал свет Илия,
оздравел е и станал е.
Той отключи черно море,
та завеея хладен ветър
и заросил дребен дъждец.*

(СБНУ, 28, с. 511)

Твърде общи черти се откриват между св. Георги и св. Илия; те отключват небето и земята, преследват да убият ламя, разполагат с плодородие, пускат дъжд и роса¹⁶. Те спасяват девойка, която трябва да бъде принесена в жертва на ламята, която е спряла водите.

В народните представи св. Георги, яхнал черен *вран* кон, отива в долна земя да убие сура ламя, която е спряла водата да не тече. От убитата ламя потичат три реки – мляко, вино и жито:

*Рано рани свети Георги,
рано ми рано на Гергювден;
изведе си ранян коня,
ютседла го синьо седло,
препаса го с пъстри смоци,
юбизда го с жълта юзда,
жълта юзда ялтъняна,
юпрегна го, възседна го,
че ютиде да си юбиде,
да си юбиде зелен чаур,
зелен чаур, житян синур.*

(БНТ, т. 5, с. 107)

*Потръгнал е свети Гьорги
сутром рано на Гергьовден,
да отиде долна земя,
да обиде сиво стадо.*

(БНТ, т. 5, с. 111)

*Свети Гьорги коня кове
сребро плочи, злато клинци
да си иде да обиде,
да обиде синорето.*

(БНТ, т. 5, с. 455)

Св. Георги намира своето съответствие в култа на св. Димитър, който също дарява дъжд и плодородие¹⁷. В църковната живопис св. Георги се изобразява върху бял кон надясно, убиващ ламя, а св. Димитър – върху черен кон, наляво, пронизващ човек. В народна легенда те и техните коне са близнаци¹⁸, което указва на връзката им с близначния култ. Двата празника – Гергьовден и Димитровден, делят годината на две половини и са свързани със скотовъдството.

В народното творчество откриваме общи черти и мотиви, които сближават св. Георги и змея. Например змеят (св. Георги) пред битката с другия змей (ламята) заспива в скута на девойката и се събужда от сълзите ѝ¹⁹.

В народната представа и иконография св. Георги притежава черти на змееборец и гръмовержец. Тази представа е индоевропейска, която получава друго звучене в новите етнокултурни и религиозни условия и така запазва своята жизненост. Митологичният образ,

който не отговаря на новите представи, се запазва като средство за обогатяване на поетичния език. Християнската иконография, възприела този образ вторично, въздейства върху народното съзнание.

Култът на св. Георги е обединил жизненоважни представи и обредни действия, свързани с вегетацията, здравето, плодородието и брака. Централно място в Гергьовден заемат обичаите около издобяване на овцете, принасяне в жертва първото обагнило се агне, с обща трапеза, на която за първи път се вкусват агнешко месо и овче мляко. Гергьовден бележи началото на нова стопанска скотовъдна година, когато се жертва и вкусва първият приплод и се бележи началото на лятното полугодие. В Гергьовден е оставил силно влияние обичай на античното тракийско население, свързан със скотовъдството, докато обредните моменти със земеделски характер са резултат от въздействието на славяните²⁰.

Разглеждането на епоса, народните поверия и легенди довежда до убеждението, че митичните герои и християнските светци са запазили черти на змейове и змееборци. В митологичния пласт на епоса героят се бори с демон (змия, хала, ламя, самодива), за да пусне спряната вода; бедствието е ликвидирано, водите потичат, редът се възстановява²¹. Тази схема следват и легендите за християнските светци – преди всичко св. Георги и св. Илия. Противникът постепенно се антропоморфизира от митична змия – до човек със 7 или 9 сърца, пазени от змии. Крали Марко и светците змееборци, които побеждават многоглави змии, лами, дракони намират своите типологични паралели в образите на Индра, Аполон, Херакъл и др. В борбата на античните герои с дракона Ж. Дюмезил вижда черти от архаичен инициационен ритуал.

Митичният герой Крали Марко е син на змей²². Вълкашин – неговият баща, има отношение към вълка, един от образите на змея. Самият Марко е змей по сила и външен, облик, от очите му искри хвърчат; носи кожух от 30 мечки и калпак от 12 вълци (което е указание за тотемни превъплъщения); въоръжен е с боздуган, а огнестрелното оръжие е причина за неговата смърт. Силата му намаляла, защото дръзнал да се мери с Бога. Върху образа на Крали Марко е оказала влияние античната традиция. Например Крали Марко подобно на Дионис като дете е хвърлен с кошница в реката и отгледан от нимфи самодиви.

За връзката на Крали Марко с Тракийския конник и св. Георги вече е изказано мнение в научната литература²³. Но такава връзка може да се установи и за Перун в образа на конник, с черти на змей и змееборец, който оставя следи върху култа на св. Георги и

св. Илия. В народна песен от Странджа змей Периян вдига бяла Марина, сестра на Петър и Илия²⁴.

Разгледаните герои и божества освен черти на змееборци притежават и черти на гръмовержци – мълнията, каменната брадва, стрелите са главните им оръжия, с които преследват своя противник. Змееборци гръмовержци са Тракийският конник, Перун, вероятно и Тангра.

Освен св. Георги и св. Илия, светци змееборци са св. Тодор, св. Михаил, св. Константин, св. Петър²⁵, св. Марина. Те преследват дракона змей, който съгласно християнската концепция приема облика на дявола. Това още веднъж потвърждава тезата, че едно езическо божество се проектира върху различни християнски светци. В църковната живопис светците змееборци са изобразени като конници. Така се възприемат и в народното съзнание и народното творчество. Не е изключено върху тях да са повлияли местните народни традиции. Интересно е да се отбележи, че светците съгласно официалния църковен гръцки канон се изобразяват в цял ръст, докато българската иконография предпочита тяхното представяне като конници. Подобен паралел може да се установи при иконографията на езическите божества у древните гърци и траки.

Друго древнославянско езическо божество, което оставя вероятни следи в християнския култ, е Велес, или Волос. През Х в. киевските князе се кълнат в Перун и Велес, „скотий бог“, а идоли на Велес били поставени в Киев и Ростов²⁶. Прилагателното скотий може да има връзка както с добитъка, така и с богатството. В „Слово о полку Игореве“ певецът Боян е наречен Велесов внук („Вещий Боян, Велесов вьнуче“). Като демонично същество Велес е бил познат на чехите през Х – XI в.

Съществуват различни мнения относно същността на Велес – според някои той е покровител на добитъка, според други – на богатството и търговията, а според трети – на подземния свят²⁷. Среца се и предположение, че върху него е оставил следи култът на бика или пък първоначално е бил териоморфно божество мечка. Особено в Задволжието и Северна Русия култът на Велес взаимодейства с култа на мечката като господар на зверовете²⁸. Според последни изследвания въз основа на езикови данни, летописни сведения и народни предания Волос/Велес се отъждествява с противника на бога на гръмотевицата Перун²⁹.

В научната литература е разпространено мнението, че култът на Велес е наследен от св. Влас³⁰. Върху бившите светилища на Велес у източните славяни са издигнати църкви в чест на св. Влас.

Неговият празник (11 февруари) е бил особено почитан у южните славяни. У нас в деня на св. Влас добитък не се впряга за здраве, „да не се разболеет от болестта влас“. Също така в по-земеделски райони и вероятно под влияние на народната етимология той се празнува, за да не стане хлябът „власат“. Сутринта, когато стопанинът отвежда воловете да ги пои, стопанката излиза с обредни хлябове, сложени в решето, и слага по един хляб на рогата на добитъка. От тези хлябове се раздава на всеки срещнат и се слага в кърмата на добитъка. В някои места (например Панагюрско) при раздаването се мучи, с което се имитира добитъкът³¹.

Успоредно със св. Влас в ареала на Странджа, Родопите, междуречието на Струма и Места и отделни места в Западна България като покровител на едрия и дребния рогат добитък е почитан св. Модест (18 декември). На неговия ден воловете не се впрягат; след богослужението се раздават нечетно число хлебчета заедно с варено жито, от които се слага и в кърмата. В църковната живопис св. Модест е изобразяван с два впрегнати вола или с овце. Този култ се среща и у гърци; макар и неотбелязан в календара, се почита и у румънците. Почитането му у източните славяни има преди всичко официален, църковен характер.

Въз основа на някои данни се допуска, че св. Модест е наследил един аспект от култа на Хермес. Макар известен в класическата епоха като пратеник на боговете, водач на душите (психопомпос), покровител на богатството и търговията, много по-първична е неговата функция на хтоничен бог на плодородието, на покровител на стадата, божество пастир³².

В тракийските земи паметниците на Хермес са твърде малобройни и произхождат от римската епоха, като преобладават на юг от Стара планина, по долините на Марица, Струма и Места. Именно тук неговата иконография го представя повече като бог овчар, бог на плодородието, на пътуването. А в по-ранна епоха (VI – V в. пр.Хр.) върху монети на дерони и едони Хермес е изобразен пред впрегната волска кола или да води два вола. Сведението на Херодот за траките, че „отделно от народа царете почитат Хермес повече от всички богове, кълнат се в неговото име и изкарват от него своя произход“, отразява един по-късен етап в развитието на култа. Със засилване ролята на скотовъдството многобройните стада са икономическата база на обособилата се върхушка. От божество пастир Хермес се превръща в божество – покровител на аристокрацията, притежаваща големи стада.

Функционално Хермес и Велес са твърде близки – свързани са с подземния свят, добитъка, музиката, магията.

От сведенията на Херодот узнаваме, че сред почитаните божества от траките е Артемида. Той пише: „От боговете си почитат само тия: Арес, Дионис и Артемида“. Артемида била идентифицирана с тракийската богиня Бендида, чийто култ бил официално въведен в Атина по времето на Перикъл³³.

Артемида–Бендида е една от най-странните и противоречиви богини. Тя е богиня, свързана с дивата природа, на която се подчиняват всички диви зверове. Изобразява се като ловджийка. Жестока и отмъстителна, тя същевременно е лечителка и лекува от змийско ухапване. Богиня девственица, тя е покровителка на брака, семейството и раждането.

При разглеждане на някои митологични образи и представи за самодивите и мечката беше отбелязана връзката им с Артемида. Без да се спираме по-подробно на приемствеността на култа на Артемида–Бендида, ще отбележим само, че такава връзка се установява и за култа на св. Марина (17 юли). Почитана в цяла България за предпазване от пожар, в Странджа, Родопите и междуречието на Струма и Места, тя е почитана като господарка на змиите (*висия* на змиите в Странджа), лечителка от тяхното смъртоносно ухапване. И при Артемида, и при св. Марина змията не е атрибут, а опасно животно, което се подчинява на тяхната власт.

Древните автори описват празника на Бендида като нощен, с факелно шествие, музика и танци. Такъв е бил и почти доскоро запазеният празник в чест на св. Марина в Странджа³⁴. Пещерата до с. Сливарово била посещавана от цялата област, като празненството ставало през нощта. Болни и здрави влизали в пещерата, от която капе вода, измивали се за здраве по древен обичай и оставяли някоя от своите дрехи. А това разкрива и връзката на Артемида–Бендида и св. Марина като лечителки.

Особено интересна е легендата в с. Стоилово, според която св. Марина е *лефтера* (мома). На нейния ден всички неомъжени от близката околност посещават *лефтерския панагир* в пещерата до селото³⁵. Това също доказва приемствеността между девствената богиня Артемида, покровителка на брака, и св. Марина.

Накрая не без значение е да се отбележи, че култът на св. Марина е разпространен в същия ареал, в който е почитана според античните сведения Артемида–Бендида. Това говори за силните антични традиции в областта, а също и за вероятното по-късно запазване на по-компактни маси тракийско население. На пониско равнище Артемида влияе върху представата за самодивите.

Следи от култа на Дионис също могат да се открият и на по-низши и по-висши равнища в народната религиозно-празнична система. За вероятен негов приемник се сочи мчк. Трифон, известен сред народа като Трифон Зарезан. В църковната иконография под влияние на местните народни представи като покровител на лозарството³⁶ той се изобразява с косер.

Същината на неговия празник е в обредното зарязване на лозята, с което ритуално се открива началото на лозарската стопанска година. Стопанинът отрязва три пръчки от най-хубавите лози, като ги полива с вино и благославя. На отделни места се разиграва следният диалог с магическо значение. Някой високо пита: „Трифоне, къде си?“, а друг отговаря: „Под лозата, не се виждам от грозде“. Първият казва: „Догодина хич да не се виждаш“.

Според народна етиологична легенда заради своя присмех над Богородица, която на 40-ия ден след раждането отивала на черква, Трифон, който се смятал за неин брат, си отрязал носа³⁷. В тази легенда има отглас митът за тракийския цар Ликург, който изгонил от своята страна Дионис и неговата свита. Разгневеният бог изпратил на Ликург безумие и в момент на умопомрачение, мислейки, че зарязва лоза, той убил своя син.

В Северна България на Трифоновден сред най-добрите лозари се избира цар на лозята. На него се слага венец от лозови пръчки, дават му букет босилек и на двуколка или на ръце го носят до селото. Шумното шествие спира пред всеки дом, където стопанинът угощава с вино. Накрая празненството завършва в дома на новоизбрания цар. Обичая цар на лозята М. Арnaudов разглежда като по-особена форма на предпролетните Дионисиеви празници. Корените на този обред, както на кукерите, той търси в празника на Дионис – антестериите, отбелязван в края на зимата³⁸.

С древните Дионисии са свързани и кукерските обичаи на Сирница в Югоизточна България³⁹. През първата неделя на великия пост – Сирната неделя – се изпълняват кукерски игри от млади мъже, облечени в кози или овчи кожи, със звънци на пояса, а в ръка с дървен фалос и дървени саби. Най-характерен обреден реквизит са маските на бик, козел и овен. Сред костюмираните изпълнители се отделят невеста, жених, баба с бебе. Съществен момент в кукерските игри са фалическите действия – магически обред за плодородие, кукерските танци, обхождане на домовете и др. Централен момент на обряда е заораването и сеитбата, която се извършва на селския площад. Един от кукерите оре, а царят, с корона и дълга брада, сее и благославя. В това време кукерите танцуват и високо скачат – колкото по-висок е техният отскок,

толкова по-богата ще бъде реколтата. Накрая кукерите убиват царя, бабата го оплаква, след което той оживява.

В този предпролетен, с богата обредност карнавал се преплитат религиозно-магически ритуали и вярвания от различни епохи, които са запазили жизнеността на античната традиция, връзката с тракийския Дионис. За тази приемственост говорят фалическите действия, ритуалната оран и сеитба, пантомимата на смъртта и възкръсването, маските на коза, бик и овен.

Българският фолклор е запазил мотива за митичния певец Орфей, макар и в твърде променен вид. Според народните вярвания в Родопите св. Георги е покровител на дивите зверове. При загубване на добитък се бае така:

*Излел ми е свети Георги на високо боарце,
та ми посвирил медна бурия,
та ми посабрал воалк с воалчетина,
мечки с мечетини,
лесици с лесичетини,
заяк с заячетини
и всичка жива гадина.*

(Чолаков, В. Български народен сборник. Болград, 1872, с. 115)

Д. Маринов предава легендата за Боен, която обяснява възникването на обичая Боенец⁴⁰. В образа на царския син Боен са оставили следи Боян и Орфей – славянският и тракийският певец. Според легендата Боен свирел толкова омайно, че „когато засвирел или запойвал, птиците, дивяча, дори листъето на гората спирани да го слушат“. Разбирал езика на птиците и животните, който научил от змийския цар, а с пръстена на този цар правел магии. Самовилите залюбили Боен, отнесли го в своето царство, където го оженили за най-младата и хубавата самовила. Момите се разтържили и за да не го забравят, почнали всяка година през пролетта, когато самовилите го отнесли, да играят Боенец.

Въпросът за приемствеността между езически и християнски култове не е изчерпан с посочените примери. Върху възприемането и битовото осмисляне на много от християнските светци без съмнение влияние оказва народната етимология на думата, времето на прикрепване в календара, функцията, която изпълняват.

Езическото влияние може да се търси и върху образа на Господ и на дявол, които са в непрекъсната борба. Макар дяволът да е персонаж, създаден от християнската църква като обобщение на злото начало и греха, то в неговия образ откриваме известна двойственост и противоречивост, запазени преди всичко в народните легенди и приказки. От една страна, той олицетворява злото

и е противник на Бога, от друга страна, изпълнява наказанията на грешниците в ада. Дяволът напомня разрушителната стихия от древните езически митове. Пространствено-времените параметри на неговите действия го свързват със силите на хаоса и отвъдния свят. Често се отъждествява със змията и змея дракон, с които вероятно генетично и функционално е свързан. Противоречивите черти от образа му напомнят някои черти от тези персонажи. В народните дуалистични легенди му се приписва и творческа сила. Често е съдружник на Бога, понякога по-умен и съобразителен от него, а в народните приказки не е лишен и от черти на справедливост по отношение на бедните и онеправданите⁴¹. Езически представи, свързани с народния светоглед, са повлияли и върху образа на архангел Михаил, както и на самата Богородица, наследила Великата богиня майка. Елементи от древни езически култове могат да се открият и в други празници и християнски образи, което обаче изисква допълнително проучване.

Следи от езичесвото могат да се търсят и в народната вяра и обичайно-обредната система на митологично и теологично равнище на народния светоглед и култура. Спецификата на приемствеността между езичество и християнство се обуславя от особената историческа съдба на българския народ. С налагането на християнството църквата има за своя първостепенна задача да утвърди новата идеология. Затова тя се приспособява към народното съзнание. Без да отхвърля изцяло езическата мирогледна и обредна система, тя ги християнизира и осмисля в духа на новата религия. По-късно, през петвековното робство, българската църква, лишена от държавна подкрепа, не може да води борба срещу езическите представи, защото нейната главна задача е чрез християнската вяра да запази българския етнос. Поради това езическите явления се запазват много по-дълго и в много по-голяма степен, отколкото при други народи. С други думи, българската църква обективно допринася за запазване на митологичното наследство.

От краткия преглед на проникването на езически богове в култа на някои светци проличава, че под външната християнска форма продължават да живеят много езически божества, които са свързани с определена етническа среда. Невинаги обаче един бог се проектира върху определен светец. Напротив, оказва се, че различни богове могат да окажат влияние за формирането на култа на един светец. От конкретните условия на процеса само някои техни черти или функции се оказват най-значими и определящи за формирането на култа на определен светец.

Процесът на приемственост между езичество и християнство има и своите етнографски териториални особености. На основата на местната паганистична традиция възникват много локални варианти в християнския култ на светците. Ареалното разпространение на тази вариативност е в подкрепа на мнението за доминиращото влияние на религиозната традиция на късно-античното или на славянското население. От друга страна, тя разкрива и важен момент от етногенетичния културен процес. В някои райони успоредно се почитат светци с еднаква функция, които генетично се свързват с езически божества на славянско и предславянско население. Най-голяма жизненост проявяват онези божества, които са свързани с изпълнението на жизненоважни функции.

¹ Прокопий Кесарийски. Готската война. III, 14, 22.

² Иречек, К. Стари пътувания през България. – СБНУ, 4, с. 343.

³ Иванов, Й. Култ Перуна у южных славян. – ИОРЯС, VIII, 1904, № 4; Петровић, П. О Перунову култу код јужних словена. – Гласник Етнографског института у Београду, I, 1952, с. 374 – 380; Филиповић, М. Трагови Перунова култа код јужних словена. – Гласник Земелског музеја у Сараеву, III, 1948; Молерови, Д. и К. Народописни материали от Разложко. – СБНУ, 49, с. 360, предават разказа на един овчар от с. Кремен. С приемане на християнството бог Перун се оттеглил на планината, наричана оттогава Перун, заедно със сестра си Перуника, която се превърнала в едно полско цвете.

⁴ Гейшор, Ал. Митология на славяните. С., 1986, с. 53 – 98; Любенов, П. Баба Ега, с. 12 – съобщава се, че селяните в Кюстендилско от всички празници най-много почитат четвъртъците от Велики четвъртък до Спасовден и строго пазят някой да не работи. През 1855 г. в с. Извор хванали и набили свещеника поп Гено, който орал.

⁵ Иванов, Й. Култ Перуна..., с. 11 – 13. В житие на мчк. Боян се казва, че богът на небето и земята се унижава и оскърбява от поклонения „болвану Перуну... солнце творение божие, а не Бог сварог“ – Филарет. Святые южных славян. СПб., 1894, с. 70. Етимологията на Перун се извежда от *пер* – удар, стб. *пер* – нанасям удари, бия, гл. *пера* – силно бия „дъждът пере ли пере“. Гл. *пера* е свързан с начина на пране при удари с бухалка, която се нарича и *пералка*.

⁶ История в кратце о болгарском народе словенском, Спиридон Йеромонах. 1792. Стъпки В. Златарски. С., 1900, с. 14. Стоянов, М. Опис, 3, с. 446. В песен от с. Плевна, Драмско (СБНУ, 50, 1963, с. 118: „Папаруда лятъши, лятъши | | ут дъб на дъб кацъши | | и съ богу моляши, моляши...“).

⁷ Керемидарска, Е. Народен календар в Източните Родопи. АКЕ – за селата Дрангово и Д. Къпиново, Източни Родопи.

⁸ Якобсон, Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. – Труды, VII, МКАЭН, т. 5. М., 1970, с. 610 – 614. Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Исследования, с. 104 – 105.

⁹ Mihailov, G. Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae. Serdica, vol. 1, 1970, 237. Гиндин, Л. А. К возможности реконструкции фракийского языка на материале греко-римских надписей. – ВДИ, 1978, № 3, с. 114. Цымбурский, В. Л. Гом. Πεῖρος фрак 'Нрос хетт. Ригуаš – Античная балканистика. М., 1984, с. 48 – 50. Фол, Ал. Тракийският орфизъм, с. 15.

¹⁰ Иванов, Й. Култ Перуна..., с. 25.

¹¹ Cook, A. Zeus, II, p. 840. За хето-лувийския произход на култа – Фол, Ал. Историческа приемственост между древността и Средновековието. – Векове, 1980, № 3, с. 85.

¹² Св. Илия е гръмоделник. Първият гръм е признак, че се разхожда по небето и вече може да се очаква плодородие. През зимата няма гръмотевици, защото св. Илия кара грешниците да правят от снега град. – Стойките, Смолянско; Архим. Евтимий. Народни поверия, с. 47.

¹³ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 510.

¹⁴ Арnaudов, М. Български календарни празници. С., 1943, с. 143.

¹⁵ Српски Етн. Зборник, т. 31, с. 130. Megas, G. Greek calendar customs. Athens, 1964, p. 142.

¹⁶ Тази близост е забелязана още от А. Веселовский – Разыскания в области русских духовных стихов. Ч. 2, Св. Георгий в легенде, песне и обряде. – Приложение к т. XXIX. Записок ИАН № 3, СПб., 1880, с. 86. У сърбите тези, които славят св. Георги, славят и св. Илия – СЕЗб, I, с. 137; СЕЗб, VII, 1907, с. 110.

¹⁷ „Без Димитра нито дъждец порамило, || нито ветрец подухало. СбНУ, 7, 1892, с. 13, Ямболско; СбНУ, 3, 1890, с. 5, Софийско.

¹⁸ Молерови, Д. и К. Цит. съч., с. 354.

¹⁹ СбНУ, 1, с. 118 – 120; 28 – 29; СбНУ, 58, с. 393.

²⁰ Георгиева, Ив. За произхода из един народен празник. – В: Изследвания в чест на акад. М. Арnaudов. С., 1972, с. 430 – 431. За св. Георгий – Егорий у източните славяни, и неговото съотнасяне с Перун и Велес вж.: Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Исследования, с. 207. Отъждествяване на Ярило с Юрий – пак там, с. 183; за Хероса, с. 210. Блаватский, В. Д. О змееборце в русской былине. – В: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 318. Колева, Т. Гергьовден у южните славяни. С., 1976. Мотивът за разкъсването на животното, въплъщение на божеството, се съдържа и в обряда, извършван в с. Връбница, Софийско – селяните крадат кожата от закланите агнета на Гергьовден, които са дали на свещеника, разделят се на две групи, обикалят селото и там, където се срещат, ги закопават против град. – СбНУ, 13, 1890, с. 165.

²¹ Иванова, Р. Калевалата и българският юнашки епос. – БФ, 1985, № 3, с. 46.

²² Халанский, А. Южнославянские сказания о Кралевице Марко. – Русский филологический вестник, 27, 1892, 1, с. 119.

²³ Srejsor, D. Les anciens éléments balkaniques dans la figure de Marko Kraljevic. – Ziva antiqua. VIII, 1, 1958, с. 93; Теодоров, Е. Български героичен епос. С., 1983, с. 45. Иванова, Р. Солидна основа за проучване на етнокултурното ни наследство. – БФ, 1984, № 4, с. 17. За св. Георги и тракийският конник – Добруски, В. Тракийското светилище на Асклепий до Глава Панера. – АИНМ, 1, 1907, с. 3 – 86; Kazarow, G. The Thracian Rider and St. George. – Antiquity XII, 1938, p. 290 – 296

²⁴ Фол, В. Почитането на св. Марина в Странджа. – МИФ. С., 1985, с. 148. Също е интересно, че цветето на Перун – перуника, се използва за отигъждане на змея.

²⁵ Калоянов, А. Български митове. С., 1979, с. 196.

²⁶ Полное собрание русских летописей. Вып. I. Л., 1936, с. 32, 73. „Слово о полку Игореве“. Изборник. М., 1969, с. 199.

²⁷ Machek, V. Essai comparatif sur la mythologie slave. RES, t. 23, f. 1 – 4. P., 1947, p. 61 – 62; Leger, L. La Mythologie slave. P., 1901, p. 112; Brukner, Al. Mitologia slowiańska. Krakow, 1918; Нидерле, Л. Славянские древности. М., 1956, с. 179 – 180; Лавров, Н. Ф. Религия и церковь. – В: История культуры древней Руси, II. М.–Л., 1951, с. 68.

²⁸ Szafranski, Wl. Sladu kultu Bozka Welesa. Arheologia Polska, 1959, t. 3, z. 1, 159 – 164; Иванов, В. В., В. Н. Топоров. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. – ТЗС, VI, в. 308, с. 53 – 55. Връзка на плеядите и мечката у много народи на Азия, Европа и Америка и терминологично, и митологично. У нас интересно в тази връзка е названието им власци.

²⁹ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Исследования, с. 47, 164, 1973. За разширената функция на Велес, произтичаща от социалната организация на славяните вж. Топоров, В. Н. Фрагмент славянской мифологии. – Кр. сообщ. Ин-та славяноведения, 30, 1961, с. 28.

³⁰ Вж. Шишманов, Ив. Цит. съч., с. 526 – 530. Установява се, че на севера на източнославянската територия, където се отнасят сведенията за Велес, доскоро е бил разпространен култът на св. Власий като покровител на добитъка. Вж. Иванов, В. В., В. Н. Топоров. К проблеме достоверности..., с. 46 и сл.

³¹ Маринов, Д. Народна вяра..., с. 361.

³² Георгиева, Ив. За произхода на култа на св. Модест. – В: Етнографски и фолклористични изследвания. С., 1980, с. 87 – 91. Между Хермес и Волос се установява типологично сходство, което лежи в сюжетния архетип на мита за двубоя между слънчево (небесно) и хтонично божество. Макар че не може да се характеризира като змееборец, Аполон притежава такива черти, той убива гигантската змия Питон, а Хермес, роден от нимфата Мая в Киленската планина, краде стадото (овце) крави от Аполон и ги заключва в пещера. Побеждава Аполон. Типологичната връзка Хермес – Волос се открива по друга насока: Хермес е изобретател на лирата, която подарява на Аполон, а в славянската традиция певецът Боян е „Велесов внук“.

³³ От по-новите изследвания за Бендида вж. Попов, Д. The Cult of Bendis in Athens. – BRH, 1975, 3, p. 53 – 64; Попов, Д. Копенхагенският релеф. – Археология, 1977, № 1, с. 8 – 9.

³⁴ Георгиева, Ив. Един старинен култ в Родопите, Странджа и междуречието на Струма и Места. – Родопски сборник, 1972, 3, с. 159 – 172.

³⁵ Според легендата св. Марина била лефтера, живеела в пещерата, преобличала се в мъжки дрехи. Турците искали да я потурчат, но тя не се предала. Вярва се, че е възкръснала. Св. Марина загива на канарата в м. Остра чука, където излиза аязма (лековита вода). Вътре в процепа на канарата влизат само лефтери. На деня на св. Марина става лефтерски панагир, на който ходят само неженени, което е отразено в народна песен:

Янаки майци си думаше,
ще пода, мале, ще пода,
на лефтерския панагир.
Панагир св. Маринка
с моми и с момчета.

В с. Бръшлян третият ден на Великден се нарича Св. Лефтера и има малка едноименна църквичка. Празнува се особено от лефтерите с музика, люлки.

³⁶ Арnaudов, М. Студии. Т. 2, с. 116 – 127; Арnaudов, М. Български народни празници. С., 1943, с. 54 – 57. Вълчинова, Г. Трифоновден. Историко-етнографско изследване. Кандидатска дисертация. С., 1988.

³⁷ За легендата: Романска, Цв. Апокрифите на Богородица и българската народна песен. – СББАН, 34, 1940; Гинчев, Ц. Труд, 3, с. 1046; Маринов, Д. Народна вяра..., с. 358; Захариев, Й. Кюстендилско краище, с. 173.

³⁸ Арnaudов, М. Студии. Т. 2, с. 115. По-ново изследване на празника: Вълчинова, Г. Цит. съч.

³⁹ Арnaudов, М. Кукери и русалии. – В: Студии. Т. 2, 1972; Петров, П. Кукери и сурвакари. – ИБИД, 28, 1972; Петров, П. Кукери – един български обичай от античен произход. – В: Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971, с. 115 – 118; Черкезова, М. Кукерски обичаи и маски. – Векове, 1974, № 2 – 3, с. 42 – 55; Същата. Типология и разпространение на сурвакарските кукерски маски, обредно облекло и реквизит в България. – В: Първи конгрес на Бълг. истор. дружество. Т. 2, 1972, с. 189 – 191; Стаменова, Ж. Кукери и сурвакари. С., 1982; Краев, Г. Травестизмът в българската фолклорна обредност. – Обреди и обреден фолклор. С., 1980, с. 90; Фол, В. Кукеровден в Странджа. – Човек, еволюция, космос. С., 1986, с. 24. Същата. Отношението човек – природа в дославянските езически съставки на народната култура в Странджа. Канд. дисерт. С, 1987.

⁴⁰ Маринов, Д. Боенец. – ИЕМ, 1, 1907, с. 6 и сл.

⁴¹ Шейнман М. М. Вера в дьяволе в истории религии. М., 1977; Касабова, А. Образът на дявола в народната вяра. С., 1985. АКЕ; Piatkowska, K. Cechy zewnętrzne postaci diabla w wierzeniach i epice ludowej. – Prace i materialy muzeum archeologicznego i etnograficznego w Lodzi, nr 2, 1982, 6 – 37.



Фрагменти от дърворезбата от иконостаса
на църквата „Свети Архангел Михаил“ в
Етрополе

Заклучение

Българската народна митология е сложно многостадиялно и многопластово етнокултурно явление, резултат от наслояване, преплитане и взаимодействие между митологемите на етносите, от които се формира българската народност. Тя образува обособен пласт в мирогледа на българското средновековно общество.

Изворовата основа, върху която е изградено настоящото изследване, както бе посочено в началото на труда, е преди всичко от средата на XIX и началото на XX в. Това е време, през което бяха записани най-много етнографски сведения и бе събран най-богат фолклорен материал. Историческият път, който измина българският народ, не запази много писмени паметници по проблема от по-ранно време. Затова основен източник си остава живата народна памет, съхранила и предала на поколенията богатата информация на митологичните явления. С други думи, усиленият исторически път, особено през столетията, когато той се бореше за своето оцеляване, изпепели писмените извори и за митологичното съзнание през хилядолетното минало. Но вероятно тъкмо поради това митологичните образи и представи се опазиха като реално функциониращи. Това обстоятелство определя и подхода на изследването. Въз основа на запазените етнографски сведения, отнасящи се към XIX в., е привлечен сравнителен етнографски материал, за да се направи опит за известна реконструкция на по-старото състояние. Това, разбира се, създава ред затруднения при възстановяването оригиналната форма на целия фонд от народни митологични представи и образи, а също и представянето им в исторически развой като цялостна и последователно разгърната система.

Унаследените митологични представи и образи не съществуват обаче изолирано, разхвърляно и несистемно. Те са интегрирани в мирогледната структура на средновековното българско общество, преплитат се с по-късни наслоения, осмислят се съобразно новата епоха и нейната идеологическа система. Митологичните представи са в своеобразно равновесие с християнската религия, преплитат

се с нейните представи и така съжителстват. Включването на митологични образи в християнството допринася и за тяхната устойчивост. Ортодоксалната църковна институция, която по силата на различни причини не е в състояние да изкорени езическата обредност и вярвания, особено тези на всекидневно равнище, ги вплита в своята система и преосмисля според християнското учение. Така при едно християнско миросгледно възприемане на явленията тя обективно съдейства, за да се запази паганистичният комплекс при много обреди, обичаи, празници и поверия. Същественото в този процес е цялостната промяна в типа миросгледна система, тъй като християнската религия моделира по друг начин света, обществото и поведението на човека.

Устойчивостта на митологичните образи и представи в българската духовна култура и светоглед трябва да бъде обяснена с обстоятелството, че в доиндустриалните общества продължават да бъдат налице условия, които подхранват народната фантазия и въображение и които благоприятстват за митотворчество, а и за поддържане на вярата в свръхестествени митични същества и сили.

Българската народна митология показва богатството си на широка етническа основа. Тя функционира в цялата историческа етническа територия, върху която се формира, и убедително демонстрира единна структура, състав, идейно съдържание и битуване. Но едновременно с това показва и подчертана вариантност, която би могла да се разглежда като нейна особеност. Общобългарската основа не съществува в някакъв „чист вид“, а винаги се пречупва в локални варианти, без обаче това да променя нейния основен характер. Това явление отразява по своеобразен начин конкретно историческия, социален и културен развой на нашия народ. Изградена на единна миросгледна основа въз основа на системите на етническите субстратни компоненти, тя притежава общо идейно-миросгледно и естетическо съдържание и състав. Други фактори обаче като феодалната обособеност и разпокъсаност, слабите икономически връзки, доминиращото натурално стопанство, а през известни етапи и липсата на държавна институция, както и вече разгледаната особена социална функция на българската църква през вековете на чуждестранното потисничество показват, че липсва обективна основа, която да тласка към унифициране на локалните своеобразия. Тази вариантност съществува успоредно с общобългарското ядро на системата (или по-точно като негова конкретна изява) и се проявява както в терминологичното богатство, така и в отсъствието или наличието на някои образи, белези

и представи, а и в динамиката на процеса на разложението ѝ. Локалната специфика би трябвало да се обясни преди всичко със спецификата в социалния процес, който в рамките на цялостната историческа територия позволява в отделни райони в миросглед на хората да се запазят някои от формите и белезите, наследени от етническите компоненти, докато в други райони те се изменят по-бързо. Времето, към което се отнася достъпният засега извор на материал, е твърде късно (XIX в.) и поради това трудно би могъл да бъде характеризираният цялостният хронологичен и регионален развой на процеса в общобългарски мащаб.

Измененията в народната митологична система са част от цялостното развитие на българската народна духовна култура и светоглед. Качествените промени започват да възникват през Възраждането, но те не протичат навсякъде еднакво и не засягат в еднаква степен отделните социални категории. Вече бе изтъкнато, че този процес е най-интензивен в онези райони, където социално-икономическото развитие е по-бързо, а по-бавен там, където стопанството все още запазва своя натурален характер, където общественият живот е по-затворен в рамките на отделното селище. Измененията засягат предимно градското население, докато селската среда продължава да бъде основният хранител на митологичните и демоничните образи и вярвания. Сред градските жители християнската религия и църква имат по-голям обществен авторитет и заемат по-голямо място. Християнското поведение, дори и във външните му форми, е съставна част от поведението на градското население. Рационалните знания вследствие на проникващата просвета също заемат по-голямо място в тази социална среда и като резултат сравнително по-бързо отпадат вярванията в митични и демонични същества.

Промяната на традиционната миросгледна система при селското население е процес, който протича по-активно в края на XIX и началото на XX в., и то в по-различен вид. Най-голяма устойчивост проявяват митологичните и демонологичните представи.

Между отделните етнографски райони, както и между социалните слоеве се забелязва различие не само в динамиката, но и по отношение съдържанието на митологичния пласт. Най-напред, вероятно към средата и края на XIX в. промени настъпват във вярванията за природата, атмосферните явления, от които отпада религиозният елемент, а рационалният се засилва бързо с разширяване на опита и знанието. Тези вярвания се запазват по-дълго там, където са здраво свързани с определени обичаи и където съхраняват устойчива социално-психична подкладка, тъй

като е известно, че вярването, скрепено с обичая, проявява по-голяма устойчивост. В началото на XX в. с изменение на мирогледа вярването отпада от обичаите, които продължават да изпълняват своите естетически, социално-нормативни, етнически и други функции. Макар че вярването в митичните образи отпада, при жизненоважни обстоятелства, при наличието на определени социални условия, а и слабо рационално познание и опит то отново се проявява в съчетание с определено обредно или магическо действие (показателни са случаите при различни лечебни практики, предсказания и др.). Културно-битовата традиция също е мощен фактор, който определя съществуването на мирогледа като устойчива система през един продължителен период. Битовата среда, в която се осъществява и приемствеността на представите и знанията за света, съдейства за тяхното запазване и относително продължително функциониране.

Разложението на традиционната мирогледна система става подчертано интензивно към края на XIX и началото на XX в., когато най-активно са засегнати представите за социалното устройство и космогонията. Тогава отпадат окончателно митологизирани представи за космическите елементи, за да останат в последното, но твърде устойчивото им прибежище – фонда на художествената култура. По-значителни са измененията през 20-те и 30-те години на XX в., когато завършва разрушаването на локалната обособеност, проникват техническите и научните познания, разширява се светската просвета и култура. Системата от традиционни митологични образи и представи се разпада през 50-те – 70-те години, като относително по-голяма устойчивост показват преди всичко някои суеверия, загубили най-често смисловото си значение и превърнали се в битови всекидневни практики.

В нашата съвременност митологичните представи намират място както в народното, така и в професионалното художествено творчество. Те стават неотделими от българското културно наследство.

* * *

Българската народна духовна култура е запазила и пренесла до наши дни мирогледни напластявания не само от определена историческа епоха, но от цялостния историко-стадиален път на българския етнос и неговата духовна култура. Спецификата на мирогледно-културния комплекс е, че новото невинаги измества старото, а нерядко се наслоява и вплита с него. Така се създава нова конкретно стадиална форма, която отговаря по-пълно на нивото и потребностите на съответната обществена формация.

Митологичните образи и представи, съхранявани и предавани чрез разказа или състава на обредната практика, продължават да предават обществения социален и емпиричен опит, макар и във фантастично-илюзорна форма. По този начин митологията изпълнява (изцяло или отчасти) функцията си на регулатор за практическото отношение към света и социалното поведение и съобразно представите за природното и общественото устройство. Чрез системата от забрани и предписания по отношение на някои митични същества, запазени в бита, тя съдейства за поддържане на известно съотношение в контактите на индивида с колектива, с обществената и природната среда.

Устойчивостта на митичните представи би могла да се изясни, като се вземат предвид и някои особености в съзнанието на човека от Средновековието. И през тази епоха често, особено на всекидневно-битово равнище, мисленето запазва своя конкретно-образен характер с подчертана емоционалност. Много явления се представят в образна форма. Въображението продължава да има действаща сила, да подхранва вярата във фантастичните образи, още повече, че за това определено влияние оказва и предаваната културно-битова информация.

През Средновековието човек невинаги съвсем ясно отделя себе си от природата, която е главен източник за препитанието му. Често явленията се разглеждат като изоморфни, а материалното и идеалното недостатъчно се разграничават. Много образи, представи и елементи все още не са превърнати в символи, т.е. не са създадени като заместители на реалността, а се схващат като нейни адекватни отразители. Тези особености, разбира се, не бива да се разглеждат като някакви специфични явления, които дават основание да се издигне стена между мисленето на човека от Средновековието и съвременността. Става въпрос само за някои особености и принципно единния характер при развитието на човешкото мислене и психика.

Значение за поддържането на устойчивостта на митологемите и митологичните образи има и психичното състояние на индивида и колектива при посочените стадии на обществото. В определена ситуация, при съответно психично състояние на страх и внушение се „виждат“ като реални редица свръхестествени същества и действия. Така например нарушаването на забраната да се излиза до полунощ край места, свързани със зли сили, преплетено с чувството на страх и несигурност, създава особена ситуация за пораздаване на определени видения, които обаче са унаследени и възпроизведени от по-рано слушани разкази за аналогични случаи.

Характерът на ми­рогледната система се определя от борбата на двена­чала – рационално и ирационално. Нереалните, ирационалните представи отразяват една страна от процеса на познанието, когато съзнанието установява случайни и погрешни връзки, непотвърдени от практиката, която като критерий за истината все още е твърде ограничена. Затова в различни митологеми верните възгледи и знания за природата са в своеобразна комбинация с ирационалните, без те да съдържат в себе си нещо религиозно. Когато се установи масовото им непотвърждаване от практиката, те отпадат от ми­рогледната система.

Народната ми­рогледна система включва само митологични образи и представи, които са актуални за обществото поради жизненоважните функции, които изпълняват. Тук следва да се отбележи, че една част от тях битуват активно, с ясно изразена ми­рогледна функция, а други са пасивни, запазени в народната памет като факти, обясняващи дадено явление без активна вяра в него, макар тя да не се отрича за миналото (например: някога така било, но днес вече не е; змейове днес няма, но някога имало; вампири вече не се срещат, защото навсякъде и нощем е светло, и т.н.).

Значителна част от митологичните образи остават във фонда на художествената култура. Основният белег, който отделя митологичните образи като елемент на ми­рогледа и такъв на художествената култура, е преди всичко отношението към съдържашата се в тях информация. Вярата в тяхната истинност определя ми­рогледната им функция. След като отпадне вярата в тяхната реалност, те отпадат от ми­рогледната система, но една част се запазва във фолклора. Тази констатация обаче се отнася до един късен исторически период, особено от втората половина на XIX и началото на XX в., когато настъпват радикални промени в социалната структура, ми­рогледната система и културата. За по-ранния период връзката на митологичните явления във фолклора с ми­рогледа по всяка вероятност е по-различна.

По своята същност фолклорът е народен ми­роглед, зафиксирен от народното съзнание в художествени образи. Той съдържа основните белези на примитивното изкуство, но най-голямо развитие като тип художествена култура получава в условията на Средновековието. Не е съвсем лесно за този период да се очертае съотношението във функционирането на митологичните образи като елемент на ми­рогледа и на изкуството, но връзката между тях е много по-непосредствена. Фолклорът като художествена култура има своя ми­рогледна основа, която най-общо определя

неговото място в социологическата структура на обществото. Митологичните явления, образи и представи, запазени във фолклора, изпълняват мирогледна функция, защото за този етап от развитието на отношението мироглед – фолклор митологичните образи, пресъздадени според принципите на художественото мислене, до голяма степен се възприемат като реални. Някои от фолклорните жанрове в зависимост и от време, място и субект на изпълнение имат определена мирогледна роля – те поддържат и утвърждават вярата в тяхната истинност. Поради запазване на някои аналогични условия за архаичното общество митотворческият процес не е съвсем отрял и изживян.

Повратен момент за фолклора и мирогледа настъпва през Възраждането. Променят се фолклорът като тип художествена култура, неговото място и роля в структурата на обществото. Основната причина за тази промяна трябва да се търси в мирогледната система. Измененията в мирогледа на възрожденското общество дават своето отражение и във фолклора. Митологичните образи не изчезват, напротив, те се запазват, но все повече загубват мирогледната си функция – в тях не се вярва, приемат се именно като художествени образи с определено естетическо съдържание. Отпадане на мирогледната и запазване на естетическата функция на митологичните образи отразява фактът, че естетическото претворяване на света е белег за освобождаване на човека от съзнанието, че неговият живот и бъдеще зависят от митологичното схващане и обяснение на природните и социалните условия, при които той живее. Този процес обаче не е еднократен акт, а твърде продължителен и при това своеобразен, върху който влияят различни фактори.

По всяка вероятност има различни преходни състояния. Например през един период митологичните явления запазват мирогледната си роля в една пасивна форма, в тях не се вярва, но не се отрича напълно тяхната реалност за миналото.

Разглеждани в диахронен план с оглед на генезиса, митологичните представи в българската народна митология ни отвеждат към най-древните етапи от формирането на човешкото съзнание. Те отразяват първите опити на човека да обясни света, да намери своето място в него, да си създаде цялостна концепция за него. Много по-рано от XIX в., времето, от което произхожда нашата основна информация, тези елементи отдавна са загубили своя първоначален смисъл. Типологичната близост на образи и представи от най-различни народи показва общите закономерности в развитието на човешката култура и съзнание.

Една част от митологемите отразяват идеята, че съвременният свят е предшестван от друг, несъвършен и хаотичен. В българските вярвания тези представи са твърде християнизирани и избледнели, но и в тях прозира идеята за хаоса, предшествал установяването на съвременния свят.

Българските представи отразяват необходимостта от поддържане на космическото равновесие, страха от природните бедствия като връщане към хаоса, като гибелна световна катастрофа. Определена роля в това отношение се приписва на змията и змея. Редица представи отразяват страха от унищожаването на земята и живота поради увеличаване или изчезване на слънчевата или лунната светлина и на водата. Митичните представи за змията, за борбата на змея или орела с халата, на героя или светеца с ламята отразяват по своеобразен начин привеждането на природните стихии в равновесие, поддържането на светлинния, топлинния и водния баланс от животно, фантастично същество или човек. Българските поверия са запазили и степените в развитието на субекта – реално животно, фантастичен хибрид, човек, който поддържа или нарушава космическия ред. Едновременно с това много от митологемите отразяват установената от най-древни времена закономерност, че една стихия (огън, вода) може да бъде полезна или вредна в зависимост от нарушеното равновесие.

Познавателната същност на мита е свързана с хармонизацията, с организиране реда във вселената. Превръщането на хаоса в космос и непрекъснатият стремеж за запазване на реда (космически и социален) са една от централните теми на древните митологии. Осъзнаването на социалните отношения като определен тип прогрес се запазва в онези митологеми, които отразяват идеята за инцеста като социална и природна катастрофа (запазени в легендите за женитбата на слънцето и луната, за произхода на някои звезди и др.). Във времето на XIX в. тези представи нямат вече мирогледна функция, запазени са частично във фолклорните произведения и могат да се тълкуват като реминисценция на някогашни концептуални идеи.

Българските митологеми са запазили представата за разделянето на земята и небето и възникването на тричленното делене на света. Българският фолклор и обичаи разкриват мястото на космическото дърво като цялостна концепция за устройството на света, което маркира неговия център, свързва долния с горния свят, определя посоките и мястото на космическите елементи. Различни негови еквивалентни се откриват при строеж на къща, сватбено знаме, кумово дръвче, дръвче, засадено на гроба, и др.

Конкретният образен и наивно материалистичен характер на мисленето оказва влияние и при възприемането на някои природни явления (например затъмнението като сваляне или изяждане на слънцето или луната; поддържане на земята от стълбове, вода, някои животни и др.). Трудовият процес се осъзнава като акт с огромна сила, който съобразно някои ситуации може да бъде с положителен (градивен) и отрицателен (разрушителен) знак. И през традиционния период словото все още понякога не се схваща като знак, а има материална същност. Чрез него желаното се описва като реалност. Пластиката върху обредните хлябове също моделира желаното като реален процес и резултат. Често и някои изображения се схващат като адекватно възпроизвеждане на реалното, а не като негов знак или символ.

Българските поверия са запазили и друга важна за митологичното мислене черта: отъждествяването на човека с околния свят, пренасянето на социални явления и процеси в природата, идеята за изоморфизма. Този недиференциран подход, резултат от цялостно възприемане на света, се запазва доста продължително и го откриваме в много представи, според които между отделните елементи на света няма непреодолима преграда – представите за различни превръщания на хора в животни, представата, че частите на космоса произхождат от човека или някое фантастично същество.

Още по-обобщено този възглед е отразен в отъждествяването на микрокосмоса (човек, дом) с макрокосмоса (вселена, природа, космическо дърво). В резултат от пренасянето на реални човешки отношения върху природата много от природните елементи (слънце, луна, звезди) се разглеждат като живи същества, много процеси в природата – като аналогични на тези в обществото (например плодородие като резултат от брака между небето и земята).

Народните легенди и разкази отразяват отношението на човека към природните явления, което се определя от тяхната полза за човека и колектива. На особена почит са тези природни обекти, които имат изключително значение за живота и труда: слънце, земя, луна, както и онези растения, които носят полза, които раждат или които намират приложение в стопанския живот, докато останалите са „прокълнати“.

Този най-общ недиференциран подход към света отначало не съдържа нищо религиозно, а е резултат от цялостното му възприемане, от отъждествяването на космоса със социума. Българската духовна култура (за състава ѝ, за който имаме инфор-

мация) е запазила само отделни елементи от този подход, които са отразени в някои поверия или фолклорни мотиви.

* * *

Българската митологична система е полистадиално явление. В нея се откриват различни напластявания, които заедно с иновациите се интегрират в определени структури. Информацията, която се съдържа в митологемите, се предава чрез различни кодове: културен, календарен, религиозен, социален и др.

Много от данните, които се съдържат в митологемите, ни дават основание да приемем, че някои митични образи са формирани в условията на общество, намиращо се на стадия на присвояващата икономика (лов и събирачество) през каменната епоха. Към тази древна епоха може да се отнесе ядрото от митичния образ на змея и самодивите. Развитието на земеделието оставя следи върху тези образи, като върху тях се наслояват представи, подчертаващи връзката с една аграрна култура. Към неолита може би трябва да се отнесе митологизирането на някои природни обекти от особено значение за културата (земя, слънце, небесните светила в образа на крави и домашни животни, звездите като земеделски оръдия).

Вероятно в своето зараждане митичните същества са схващани като тъждествени на природните явления, но във времето, когато те са елемент от културата на българите, те са обобщение и олицетворение на тези природни явления и стихии: змеят на гръмотевиците; халата на градоносния облак и дъжда; самодивите на вегетацията и вихрушката и т. н.

Към социалното ниво в митологичния състав се отнасят онези матриархални и патриархални черти, които се съдържат в различни образи и обреди. Матриархални черти могат да бъдат открити в образа на самодивите, в митологемата на слънцето (доказателство за времето, когато се заражда основата на образа), а патриархални – например в семейния дух покровител. Също така по-голяма част от митичните същества се мислят в образа за жени (самодиви, орисници, болести и др.), обстоятелство, което дава основание да се предполага, че тези образи възникват в обществото, за което е типична подчертаната роля на жената.

В основата на много митологеми и образи се откриват следи от друго социално явление, обредите на преминаване, на инициация. Те са оставили незалечима следа (макар и в модифициран и твърде замъглен вид) в значимостта на обредите за социалното развитие на обществото. Така например инициацията като отражение на преминаването от една в друга възрастова категория, свързана с

усвояване на общественополезни дейности и познания за бъдещия живот, намира отражение в много български обичаи (лазаруване, коледуване, сплитане на булката и бръснене на младоженеца и др., отвличане на девойката от змея и др.). Огромната роля на инициацията за приемане на новородените или достигналите определена възраст младежи и девойки като пълноправни членове на обществото е оставила дълбоки следи в идеологическата система, запазена и в обредната практика почти до наши дни. Би могло да се обясни, че този важен, със социална функция обред, тълкуван като смърт и ново раждане на индивида, овладял полезни и необходими познания, е оказал въздействие върху представата, че всеки, който не премине обредите на посвещение, е вън от колектива, а ако почине, то се превръща в зъл и отмъстителен демон. В този смисъл би следвало да се търси и зараждането на обичая погребение-сватба (като символично преминаване, на инициация); представите за самодивите като девойки и самодивската сватба; навите като починали малки деца и др.

В достигналите до нас митологични образи откриваме следи и от дохристиянски религиозни култове и системи. Следи от тотемизма могат да бъдат посочени в народните легенди и приказки за произхода на някои животни от хора; за брак на тези животни с хора (например мечка, орел); в представите за елен, вълк и особено в тези за змията. Някои от поверията отразяват и инициационните обреди, тясно свързани с тотемизма – по време на тези обреди посвещаваният бива надарен от своя тотем с чудни способности, а раждането се осмисля като резултат от връзката с тотема.

Вярванията за душата и смъртта заемат голямо място в българската мирогледна система и обредност. Душата се схваща като самостоятелна субстанция, която може да се отделя от тялото, да бъде действена, да приема образа на различни животни. Това се запазва и в християнството (например дяволът приема образ на вълк, коза). На тази основа се изграждат и образите на магьосници, които се превръщат в различни животни, на вампира, който приема образа на животно, вграждането на душата сянка и много други.

Някои от представите дават податки за относителна хронология при зараждане на представата за смъртта. Вероятно тя се заражда в условията на ловната култура. Кръвта като носителка на жизненото начало е запазена в представата, че където е убит човек и нещо прескочи кръвта, „тя наживява“, превръща се в демон. Според някои митологеми смъртта се причинява от стрели на самодиви и болести.

Вярата в отделянето на душата и в общуването с духове е в основата на представи, близки до шаманските. Откриваме ги в представите за змея човек, в орела, в почитането на някои животни (орел, елен, кон) като вероятни помощници на шамана. Писмените източници и археологически данни дават основание на някои учени да предполагат наличието на шаманство в дохристиянската българска държава.

Голямо място в българската обредност и мироглед заема и култът към прадедите. Върху историческото му формиране са оказали влияние различни религиозни представи. Този култ проявява изключителна жизненост, като намира своето място и в християнската система.

Той е залегнал в основата на погребалната обредност и целия следпогребален цикъл, чийто основен смисъл е попадане на мъртвия в задгробния свят на прадедите и измолване покровителството му. Култът на прадедите е тясно свързан с интересите на микроколлектива (семейството, рода). Функционално с този култ се свързва и стопанът – домашен покровител, почитан в облика на животно или човек. Култът на прадедите също така е залегнал в основата на много календарни обичаи, чийто основен смисъл е осигуряване на плодородие, здраве и щастлив живот.

Макар и свързани с мъртвите, някои демонични същества не могат да бъдат причислени към култа на прадедите. Те са зли, причиняват болести и смърт, а обичаите са насочени към тяхното физическо унищожаване и не съдържат елементи за тяхното умилоствивяване или почитане.

Демонични могат да се нарекат, макар с известна условност, онези свръхестествени същества, които са зле настроени към хората, които приличат на хора и външно, и по поведение, но са хора с обратен знак. Те показват пряка връзка с мъртвите, с конкретни покойници. При изграждането образа на тези демони съществува и известна социална обосновка. В демонични същества според народните вярвания се превръщат след своята смърт преди всичко хора, които са причинявали вреда и приживе, които са извършили грях в ущърб на колектива, или хора, към които живите са в дълг поради нарушено предписание на поведение, нарушено табу. Някои от демоничните същества са свързани само с микроколлектива (например вампирът напада само своите близки).

Отношението на хората към демоните е рязко отрицателно, магическите действия са насочени към тяхното физическо унищожаване и отигъждане за разлика от отношението в практиката

към митичните същества, които трябва да бъдат умилоствени и спечелено тяхното благоразположение и покровителство. Според поверията митичните същества са „вечни“, изначални, те заемат междинна позиция между живота и смъртта, докато демоните винаги са свързани с втория, отрицателен член на опозицията живот – смърт. Конкретни покойници са превърнати в демони поради нарушаването на някои норми от тях приживе или пък от живите по отношение на тях – нарушение, което се окачествява като нарушаване на установената социална хармония, като опасност от връщане към хаотичността.

В народната митология са запазени и следи от стадиално по-развити религиозни системи, от свръхестествени същества от по-висш ранг – богове като Артемида, Перун, Велес, Зевс и др. Най-често те понижават своя ранг в епохата на християнството и се запазват като митични образи в езическия пласт от мирогледа или пък оказват силно влияние при формирането на образите и култа на светците (св. Георги, св. Илия, св. Марина и др.).

В българската народна митология присъства богат арсенал от образи и представи, които показват поразително сходство с митологията на други народи. Това, както вече неведнъж бе отбелязано, се дължи преди всичко на факта, че осмислянето на света се извършва по общи за цялото човечество закономерности. На това обстоятелство се дължи и твърде голямото типологическо сходство на едни от най-древните митове, като космогоничните, които с известна модификация влизат в християнската космогония. Митологемите също така отразяват преди всичко такива явления, които са най-тясно свързани с потребностите на обществото, които са обществено значими и имат определена практическа връзка между човека и околния свят. Наблюдението върху природата, пряко подчинено на практическата трудова дейност, води до установяване на важни закономерности между природните явления.

Въпреки че митотворческият процес има черти и закономерности, които са валидни за цялото човечество или за негови отделни големи ареали, той има и белези, специфични за етническата му определеност. Последната е в зависимост от конкретните исторически условия, географска среда, социално устройство, поминъчна дейност и други своеобразия, при които етносът се развива. В митологията оставят следи и отделните митове на народи, участвали в етногенетичните процеси.

В българската митология като част от духовната култура на българите се откриват образи и представи, типологично свързани

с аналогични, които са характерни както за цялото човечество, така и за индоевропейците или само за славяните като част от тях, а и за други етноси. Формирането и утвърждаването на българската народност се съпровожда – освен всичко друго – и от своеобразна интеграция в областта на духовната култура и по-специално в тази на митологичните системи на славяни, прабългари и късноантично население – компонентите, които участват в посочения етногенетичен процес. Налице е своеобразно преплитане на елементи, някои от които отпадат, а други се преосмислят и запазват. Запазват се онези представи и образи, които са пригодими и за новите условия и които са свързани с важни моменти от живота на индивида и колектива. Етническата специфика на българските митични образи се състои и в това своеобразно сюжетно, атрибутивно и функционално преплитане, което ги различава от образите и представите за подобни свръхестествени същества у други народи. Определено може да се каже, че късноантичната традиция е повлияла върху митологията на българския клон от южните славяни и има съществено значение за оформянето на българската митология като специфична в етнически план българска система, показваща най-непосредствена близост с общославянската митологична система.

Показателна в това отношение е трансформацията в образа на змея, който у българите и у други южни славяни има някои особености. Той развива праобраза на змията и обединява влечуго, човек и птица, с което съчетава трите сфери на вселената и като космически посредник поддържа световното равновесие. Българският змей е запазил и етапите в трансформацията на образа, а функцията му на покровител или вредител се определя от принадлежността му към члена в опозицията свой – чужд. У българите змеят се разделя функционално и в сфери на дейност: благородният и добър змей се запазва, а носители на унищожение са халата и ламята; той запазва надземната и небесната сфера, докато подземната вода и сушата се свързват с ламята. Той съчетава в образа си огъня и водата като полезни и овладени за хората стихии. У българите и у другите южни славяни той е положителен персонаж, докато за другите славяни е преди всичко отрицателен.

Образът на самодивата е получен от сложното наслагване на славянски и антични митологични образи. Самодивите заемат междинна позиция между живота и смъртта, докато аналогичните образи при източните славяни са зли и отмъстителни и принадлежат към втория член на опозицията. Античното влияние

върху техния образ проличава във връзката им с лова (ездачки и ловджийки), свързани с луната и нощта, лечителки, страстни любителки на музиката. Източнославянските същества от същия разред (русалки и др.) са свързани с друга култура – земеделската, и имат по-изразена връзка с мъртвите. Образът на орисниците също се доразвива под антично влияние, а караконджо е изцяло антично наследство.

Превъплътеният мъртвец е явление с много широко разпространение. Етническата специфика на българските вярвания може да се открие в някои представи, макар и с не особено ясен генезис (вампирът е последица от прескачането на трупа; специални хора участват в неговото прогонване; етапите на превъплътяването му и др.).

* * *

Българската народна митология изминава хилядолетно сложно и противоречиво развитие. Вкоренена дълбоко в народния бит и мироглед, тя твърде дълго време определя поведението на българина, а характеризира и степента и формата на неговата религиозност. Макар да се възприема и чувства като християнин, по същината на своите вярвания и всекидневно поведение той е носител на немалък слой от предхристиянски представи. На всекидневно битово равнище значително място заемат обреди, практики и представи, които са свързани с магии, демонични и митични същества.

Особено важна черта в етнопсихологическата характеристика на българина са неговата увереност и оптимизъм. Тя изпъква особено силно и в българската митология, в която няма свръхестествено същество, което да не може да бъде победено от човека. Последният е способен да намери винаги някакъв изход: да го унищожи, а когато не може – да го надхитри, да го излъже, да го заблуди, и ако всичко това не помага – да го умилюсти. Човекът е този, който благодарение на своя ум и съобразителност в края на краищата ще победи.

Българинът винаги поставя себе си по-високо от демоничните и митичните същества: змеят е лековерен, вампирът е глупав, орисниците могат да бъдат заблудени, самодивите умилюстивени. За него и дяволът не е така страшен, защото може да бъде надхитрен. Изключение не е направено и за Господ, който понякога е несъобразителен и невинаги всесилен. Обобщен израз на тази идея откриваме в любимия народен герой Крали Марко. Той вярвал, че би могъл да повдигне земята.

*И земята, ако дръжка има
бих я вдигнал, бих я преобърнал*

Нещо повече, той дръзнал да премери силата си с Бога:

*Да ми слезне Господ от небето
и сос него на мегдан излазям
и сос него борба, че се борим*

Днес, когато хвърлим взор към представите и обредите, които хилядолетия са изпълвали духовния свят на българина и които са го съпровождали по стръмния път на неговата история, ние възприемаме с възхита тяхната поетичност и вълшебство, а с тях и творческия гений на създателя им – безименния народен творец. Заедно с това откриваме жизнеутвърждаващото, рационално и борческо начало, претворено по своеобразен начин в тези представи и образи, така неизменно присъщи за българина и неговата душевност. Пренесено през вековете, то и днес е същината от душевността на българската нация, устремила се към върховете на общочовешкия прогрес и култура.

Приети съкращения

АЕИМ	– Архив на Етнографския институт и музей
АИМ	– Археологически известия на Народния музей
АКЕ	– Архив на катедра Етнография – Исторически факултет на СУ „Кл. Охридски“
АОИМ	– Архив на Окръжен исторически музей
БЕ	– Българска етнография
БЕР	– Български етимологичен речник
БН	– Български народ
БНТ	– Българско народно творчество в 12 тома. С., 1961 – 1963
БПр	– Български преглед
БФ	– Български фолклор
ВФ	– Вопросы философии
ГСУИФФ	– Годишник на Софийския университет. Историко-фило-логически факултет
ГСУБФ	– Годишник на Софийския университет. Богословски факултет
ЖМНП	– Журнал министерства народного просвещения
ИАИ	– Известия на Археологическия институт
ИБИД	– Известия на Българското историческо дружество
ИЕИМ	– Известия на Етнографския институт и музей
ИЕМ	– Известия на Етнографския музей
ИИЛ	– Известия на Института по литература
ИИИИ	– Известия на Института за изобразително изкуство
ИНЕМ	– Известия на Народния етнографски музей
ИОРЯС	– Известия Общества русского языка и словесности
ИПр	– Исторически преглед
МИФ	– Митология, изкуство, фолклор
НПСИБ	– Е. Стоин, Р. Кацарова, Ив. Качулев. Народни песни от Североизточна България. I, С., 1962; II, С., 1973
ПСп	– Периодично списание
РН	– Родопски напредък
РС	– Родопски старини
СА	– Советская археология
СбБАН	– Сборник на Българската академия на науките
СбНУ	– Сборник за народни умотворения
СпБАН	– Списание на Българската академия на науките
Стоин, НПИЗТ	– Стоин, В. Народни песни от Източна и Западна Тракия. С., 1938
Стоин, ССБ	– Стоин, В. Народни песни от Средна Северна България. С., 1931
Стоин, ТВ	– Стоин, В. Народни песни от Тимок до Вит. С., 1928
ТЗС	– Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартуского государственного университета
ТрудыМКАЭН	– Труды Международного конгресса антропологических и этнографических наук
LB	– Linguistique Balkanique

Космосът в българските народни вярвания



1 Сътворението на света. Стенопис от църквата „Свети Архангел Михаил“ в с. Студена, Пернишко, XIX в.

„Той (Бог) не заповядал на земята, небето, въздуха, водата, огъня и светлината да бъдат направени от нещо, а сам той изведе от небитие в битие това, което преди никога не е съществувало“ (Йоан Екзарх)